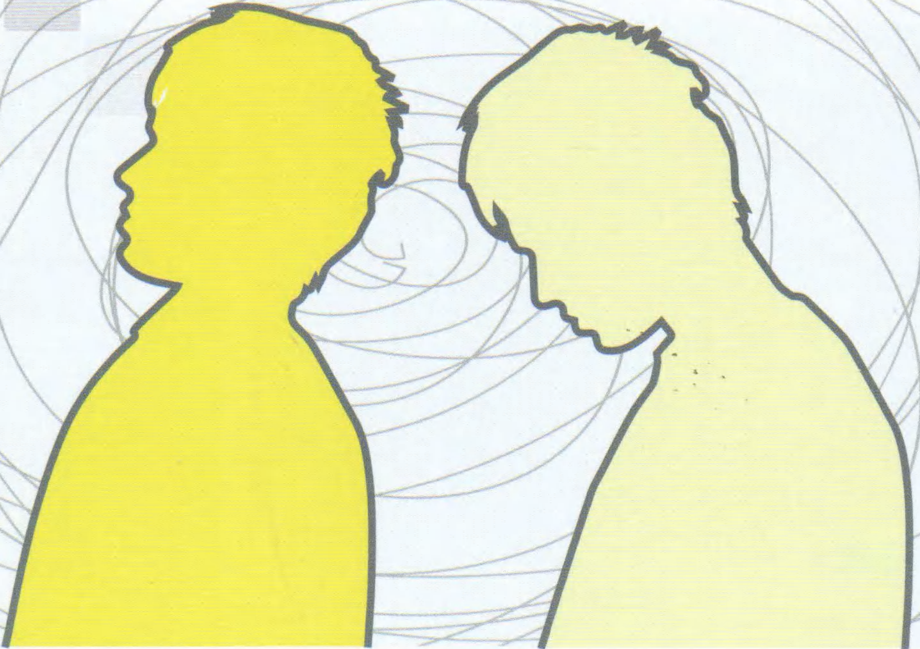
رجا بهلول

خطاب الكرامة وحقوق الإنسان





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب المرتكزات الفلسفية لمفاهيم الكرامة وحقوق الإنسان بالنقد والتحليل. يناقش الكاتب بعض أهم التوجهات الفكرية المعاصرة في شأن هذه المسائل، بما فيها تلك التي تنهض بالكرامة والحقوق على أسس عقلانية، وتلك التي تعطي الدور الأكبر للمشاعر والانفعالات والوجدان. أما وجهة نظر الكاتب نفسه فتتبدى في محاولته تأسيس مفاهيم الكرامة والحقوق انطلاقًا من الحاجات والمصالح والرغبات البشرية الطبيعية، وقدرة الإنسان على التعاطف، ومقاومة كل ما من شأنه أن يقلل من فرصه الحياتية للعيش الكريم.

رجا بهلول

باحث فلسطيني متخصص بالفلسفة التحليلية المعاصرة والفلسفة الإسلامية والفكر العربي والإسلامي المعاصر. أستاذ في معهد الدوحة للدراسات العليا حاليًا. صدر له **أسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي**، **دولة الدين ودولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية**، **الإسلاميون والديمقراطية**، إضافة إلى أبحاث منشورة باللغتين العربية والإنكليزية في مجالات المتيافيزيقا وفلسفة الذهن والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام.



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 6 دولارات

ISBN 978-614-445-119-9



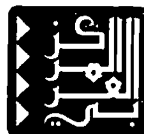
خطاب الكرامة وحقوق الإنسان

إلى

يامن وكرم وآدم

خطاب الكرامة وحقوق الإنسان

رجا بهلول



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرســـة في أثناء النشــر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراســـة السياسات
بهلول، رجا

خطاب الكرامة وحقوق الإنسان/ رجا بهلول.
160 ص. ؛ 22 سم.
يشتمل ببليوغرافية (ص. 145-151) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-119-9

1. حقوق الإنسان. 2. حقوق الإنسان - فلسفة. 3. الكرامة - الجوانب السياسية. 4. الكرامة - فلسفة. 5. الحياة (فلسفة) 6. التعاطف. 7. الأخلاق - فلسفة. 8. الإنسانية. 9. احترام الذات (علم نفس) أ. العنوان.
323.01

العنوان بالإنكليزية

The Discourse of Dignity and Human Rights

by Raja Bahlul

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطــر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute. org
الموقع الإلكتروني: www. dohainstitute. org

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/ يناير 2017

المحتويات

توطئة

بدأت فكرة هذا الكتاب تختمر في ذهني في صيف 2015، عندما دعاني برنامج مبادرة الكرامة في جامعة بيرزيت في فلسطين إلى إلقاء محاضرة حول موضوع الكرامة. عندما شرعت بالتأمل في المسألة، أدركت لماذا كانت النقاشات الصفية في مقرر «نظريات حقوق الإنسان» الذي درّسته سنوات عدة تقود عاجلًا أم آجلًا إلى الحديث عن الكرامة الإنسانية.

أخيرًا، تبلورت عندي قناعة أن هناك ما يشبه علاقة التكافؤ المنطقي بين الكرامة والحقوق: من له كرامة له حقوق، ومن له حقوق له كرامة؛ إذا انتُهكت حقوق الإنسان انتُهكت كرامته، وانتهاك الكرامة يتم من خلال انتهاك حقوق الإنسان.

تعلمت كثيرًا من نقاشات الطلاب، كما تعلمت كثيرًا من النقاشات التي جرت في خريف العام نفسه عندما ألقيت المحاضرة نفسها في معهد الدوحة للدراسات العليا، لكن تحت عنوان مختلف: «خطاب الكرامة وحقوق الإنسان». أظنني تعلمت - مثلما تعلم غيري - أشياء كثيرة عن الكرامة وحقوق الإنسان من خلال معايشة الواقع الذي أدى إلى حصول انتفاضات الربيع العربي، وما آلت إليه من أحوال لا تسرّ. كانت الكرامة، من خلال المطالبات الحقوقية

بالـ «عيش» والـ «حرية»، بمنزلة الشعار الأساس الذي رفعته تلك الانتفاضات.

تختلف الأفكار المطروحة في هذا الكتاب عما هو دارج في نمط الكتابة المعتاد عن حقوق الإنسان. ويبرز الاختلاف أكثر ما يبرز في تأكيد مركزية مفاهيم الحاجات والرغبات والانفعالات البشرية، كالتعاطف والمقاومة والغضب والاحترام، في تأسيس مفاهيم الحقوق والكرامة والمفاهيم الأخلاقية عمومًا. ربما يسبب هذا التوصيف بعض النفور في أذهان من يعتقدون أن ليس للأخلاق والحقوق علاقة بهذه المفاهيم السيكولوجية، وأن الأخلاق والحقوق ترتبط بالعقل والحسابات العقلانية فحسب. لكن، كل من اختبر أو شاهد مشاعر التصميم والتضامن، والغضب والخوف، والفرح والحزن، والإحباط والتفاؤل، واليأس والأمل، والثقة المتبادلة، والألم والسعادة، والانهزام والانتصار، والمذلة والاعتزاز وكثيرًا غيرها، في أوجه الناس وسلوكهم في مراحل مختلفة من الحراك الشعبي - ماقبل الثورات وفي أثنائها ومابعدها - لا يمكنه أن ينكر أن استيعاب التحولات السياسية والاجتماعية مستحيل من دون إشارة إلى وجدانيات البشر. وإذا كان الناس يغضبون ويثورون من أجل الحقوق والكرامة، فكيف يمكن إنكار العلاقة بين الحقوق والكرامة من جهة، وحياة الناس الوجدانية من جهة أخرى؟

تكمن الفائدة الكبرى التي أراها في هذا الكتاب - أو التي آمل أن تتحقق من خلاله - في إعادة الاعتبار إلى دور الشعور والانفعال (affect, emotion) في التفكير العربي في موضوعات السياسة والأخلاق والاجتماع والقيم، على نحو ما هو حاصل منذ زمن بعيد وحتى الآن في الكتابات الغربية حول هذه الموضوعات.

(ظهر كتاب آدم سميث **نظرية المشاعر الأخلاقية** *(A Theory of Moral Sentiments)* في عام 1759، وأعاد فرنسيس فوكوياما بعث الحياة في المفهوم اليوناني القديم المتعلق بالـ thumos - «الحمية»- في كتاب **نهاية التاريخ وخاتم البشر** *(End of History and the Last Man)* الذي نشر في عام 1992).

ربما كان من الأجدر بنا القول إن هذا الكتاب يهدف إلى خلق مكان للشعور والانفعال في الكتابات العربية حول موضوعات السياسة والأخلاق والقيم، لا إعادة الاعتبار إلى تلك المفاهيم. فلم تكن المفاهيم التي سوف نسعى إلى تسليط الضوء يومًا «معتبرة» حتى نعيد إليها الاعتبار. ولهذا الموقف السلبي من المشاعر والانفعالات ما يفسره في التاريخ الثقافي العربي. أليست المشاعر والانفعالات أمرًا أنثويًا من اختصاص المرأة؟ ألم ينظر الغرب الاستشراقي إلى العرب والشرقيين عمومًا باعتبارهم مخلوقات عاطفية (أنثوية) تهمش العقل؟ فما الذي يمكن أن يدفع المفكر العربي إلى الاهتمام بهذه الجوانب في السياسة والأخلاق والقيم والاجتماع عمومًا؟

يطرح هذا الكتاب أفكارًا تتعلق بمفاهيم محددة، على الرغم من التجريد الفلسفي الذي تتسم به. تتطلب هذه الأفكار كثيرًا من النقاش قبل أن يتضح معناها وتُدرك جوانب القوة (والضعف) فيها. وفي حال تم ذلك، سوف يُفتح المجال للبحث، ومن المنطلقات نفسها، في جوانب أخرى من الحياة السياسية والفكر السياسي الذي يوفر إطارًا واقعيًا محسوسًا وملموسًا للحديث عن الموضوعات المجردة. فمجال الحياة والفكر السياسيين أكثر اتساعًا من مجال هذا البحث، ويحوي كثيرًا من المفاهيم والأطروحات التي لا تربطها علاقة مباشرة بموضوعات الكرامة والحقوق. لكن، مع ذلك،

يلزمنا ويفيدنا أن ننظر إليها من وجهة نظر المشاعر والوجدانيات والانفعالات. فما من شك في أنه لا يمكن فهم مفاهيم مثل الوطنية (Patriotism)، أو الشعور الوطني (أو القومي أو الطبقي، أو الطائفي)، من خلال منظور العقل وحسابات المصلحة فحسب. وينطبق الشيء نفسه على مفاهيم الانتماء والتضامن، والثقة المتبادلة والحرص على المصلحة العامة (أو التضحية من أجلها). رأينا ونرى في كل يوم أهمية وجود هذه الإمكانات أو القدرات في نجاح (إنجاح) وفشل (إفشال) محاولات التغيير وحشد الجهد من أجل القضايا المهمة، سواء على صعيد المجتمع أم الأمة. ولا شك في أن مفاهيم الشرف السياسي والقوة الأخلاقية الضاغطة للرأي العام (إن وجد) تؤدي وظائف وأدوارًا معينة في سياق الثقافة الاجتماعية السائدة في المجتمع. ففي كثير من البلدان والثقافات السياسية الاجتماعية التي تحتضن الأنظمة السياسية، يستقيل الزعماء وينتهي مستقبلهم السياسي لحظة اكتشاف ارتكابهم أي نوع من التجاوزات الأخلاقية (فساد مالي، أو إساءة استخدام السلطة)، في حين لا يحصل ذلك في بلدان وثقافات سياسية أخرى. لا تُفهم هذه الاختلافات من منظور العقل وحسابات المصلحة فحسب، بل لا بدّ من أن تُفهم بالإشارة إلى مفاهيم الشرف السياسي والإحساس بالخجل أو العار الاجتماعي، وهي بمجملها أمور مرتبطة بالوجدان والانفعال والمشاعر. يقال الأمر نفسه عن القدرة على التعايش مع وجود الاختلاف، ونقيضها المتمثل في التعصب أو اللاتسامح.

أدين بالشكر الجزيل للزملاء الذي طالعوا هذا البحث وعلقوا عليه، أو لفتوني إلى مواطن النقص والخطأ. وأخص بالذكر زميلي الدكتور عبد العزيز لبيب.

في مقام المقدمة
الكرامة وبائع الخضروات المتجول

توفي الشاب التونسي محمد البوعزيزي يوم 4 كانون الثاني/ يناير 2011 بعد أن أضرم النار في نفسه أمام مقر ولاية سيدي بوزيد في تونس قبل ذلك بثلاثة أسابيع. لم يمض وقت طويل بعد ذلك حتى اندلعت التظاهرات الشعبية في مناطق تونسية مختلفة، ثم انتقلت إلى بلدان أخرى في ما بات يعرف باسم «ثورات الربيع العربي». لن نأتي على ذكر اسم محمد البوعزيزي مجددًا في هذا الكتاب، مع ذلك يمكن القول إن الكتاب بمجمله يدور حول البوعزيزي.

قصة حياة البوعزيزي قصيرة كما حياته نفسها (1984-2011). توفي والده عندما كان في الثالثة من العمر، تاركًا وراءه عائلة كبيرة من دون مصدر رزق مضمون. عمل في العاشرة من عمره لإعالة أمه وأخواته، كما هي حال كثير من أبناء البلدان الفقيرة الذين يضطرون إلى ترك مقاعد الدراسة وعدم إتمامها بسبب أوضاع اقتصادية من هذا النوع. وكان حلمه أن يمتلك عربة تمكّنه من الاتجار بالخضروات بطريقة توفر عيشًا كريمًا له ولأفراد عائلته. هكذا كان الأمر إلى أن أضرم النار في نفسه قبل بداية العام الجديد (2012) بأيام.

قصة الابن الذي يضحي (أو تتم التضحية) بتعليمه من أجل أفراد عائلته معتادة في معظم أنحاء الوطن العربي. لكن المغزى الذي حملته نهاية حياة البوعزيزي كان فريدًا حقًا. إذا كان هناك ثمة مفردة واحدة يمكن أن تختزل قصة حياة إنسان كاملة في السياق الرمزي الذي احتضن البوعزيزي منذ لحظة وفاته، هي مفردة «الكرامة» البسيطة التي تجتمع فيها مسائل السياسة والاقتصاد والفرد والمجتمع والحرية والاستبداد والحقوق وإرادة الحياة وحتمية الصراع والعلاقات بين الناس، وغيرها كثير. في نهاية الأمر، كل شيء يتعلق بكل شيء.

توفي البوعزيزي، بائع الخضروات المتجول، نتيجة صراع بينه وبين الدولة. وللدولة في البلدان العربية الفقيرة سجل حافل في مطاردة الباعة الصغار في الأسواق، أولائك الذين لا يمارسون عملهم بالطريقة النظامية التي تقتضي استصدار التراخيص وغير ذلك من شروط العمل التي لا يستطيع مثل هؤلاء الوفاء بها. اعتاد الناس الحملات التي تشنها البلديات من أجل التخلص مما يسمونه أحيانًا «مظاهر غير حضارية» لا تشمل البيع والشراء خارج إطار التنظيمات الإدارية فحسب، وإنما أيضًا التسول ونشاطات أخرى. في هذا السياق، وجد البوعزيزي نفسه أكثر من مرة في حال تصادم مع مفتشي البلدية، فيدفع الغرامات حينًا، ويُصادر ميزانه أو تُصادر خضرواته التي يعتاش من بيعها أحيانًا.

لا داعي للتفكير مليًا في نمط الحياة التي كان البوعزيزي يعيشها، أو في طريقة كسبه عيشه. فالحقائق جلية: ساعات عمل طويلة ومتعبة، ودخل قليل غير مضمون، وآفاق مستقبل تكاد تكون

معدومة. لم تكن هذه حياة تليق بالإنسان، لكنها حياة فرضها نظام اقتصادي سياسي اجتماعي من نوع معين، ما كان للبوعزيزي دور في صنعه، وما كان بمقدوره التأثير فيه.

مع ذلك، ولأن على الإنسان أن يعيش، تأقلم البوعزيزي مع وضعه، وقال لنفسه في النهاية: «أنا بائع متجول، أسعى إلى مساعدة نفسي وأمي وأخواتي. لي أخت أكثر حظًا مني تدرس في الجامعة، وربما تجد عملًا أفضل من هذا العمل الذي أقوم به بعد أن تتخرج فتساعدنا جميعًا. وبانتظار ذلك، آمل أن تتحسن أوضاعي، فأمتلك عربة أستخدمها في عملي فيزداد دخلي، وربما أغدو يومًا قادرًا على فتح محل لبيع الخضروات والفاكهة بدلًا من هذا التجوال المتعب».

ذات يوم، بينما كان البوعزيزي يشق طريقه إلى السوق، اعترضته شرطية وصادرت الميزان الذي يستخدمه في البيع، وربما حجرت على بضاعته. وكمثل أي إنسان يقال له «لن تعمل هذا اليوم، ولن تحصل على قوت يومك»، تصدى لها، فما كان منها إلا أن صفعته أمام الناس جميعًا. لعملية الصفع هذه رمزية كبيرة في مجتمعات تقليدية كالمجتمعات العربية، فهي ليست كالاعتقال بتكبيل الأيدي. ومع أنها لا تكتسي أهمية قتالية (لا تجرح ولا تقتل) إلا أنها أشدّ إيلامًا لأنها تمثل امتهانًا للكرامة، وهي بالطبع لا تنضوي تحت إطار القانون. فالقانون يسمح للشرطة باعتقال الناس أو احتجازهم، لكن الإهانة ليست جزءًا من عملها، وينبغي لها ألا تكون.

تجرّع البوعزيزي الإهانة، لا بدّ، لأننا نجده في آخر اليوم يتوجه إلى البلدية كي يشكو الشرطية ويستعيد وسيلة رزقه. لم يستجب

أحد إليه فلم يتمكن من تقديم شكواه أمام السلطات. لا بدّ من أنه استوعب بشكل جلي وفي تلك اللحظة ما كان يعرفه قبلًا ولو بشكل غامض، ألا وهو أنه في مواجهة مع قوى أكبر منه وأعظم بكثير. أحس بالإهانة والظلم والعجز في لحظة واحدة. في تلك اللحظة، قرر أن يغادر هذا العالم البائس الذي أهانه ولم يقدّم إليه شيئًا يعيش من أجله.

لم يكن البوعزيزي رواقيًا درّب نفسه على ضبط المشاعر، ولا صوفيًا نجح في التحرر من رق الرغبات والكائنات، بل كان إنسانًا عاديًا وجد نفسه تتعذب أمام عالم يرفضها ولا يُريها بارقة أمل، فقرر أن يرأف بها بأن يغادر هذا العالم المستحيل إلى الأبد. يقول الفيلسوف كانط إن الشخص الذي يضع حدًا لحياته يناقض نفسه بنفسه، ويتصرف بطريقة منافية للعقل. فكيف يمكن أحد أن يضع حدًا للحياة باسم الحياة؟ لكن البوعزيزي يمثل نقضًا بليغًا لما يقوله الفيلسوف، ولنا إلى موضوع العقل والمشاعر عودة.

سنتحدث في الصفحات المقبلة عن «الإنسان» في المواقف التي وجد البوعزيزي مرارًا نفسه فيها. فالإنسان أولًا كائن طبيعي له حاجات ومصالح حياتية هي جزء من طبيعته، لازمة لبقائه وازدهاره بصفته إنسانًا. كانت هذه حال البوعزيزي الذي سعى إلى تحصيل قوت يومه، وقوت أمه وأخواته. والإنسان أيضًا كائن اجتماعي منحه التطور الطبيعي قدرة على التعاطف والإحساس بآلام الآخرين ورؤية نفسه فيهم. هذا ما رأيناه في حالة البوعزيزي. فكم من شباب أضرموا النار في أنفسهم في الوطن العربي، لا رغبة منهم في نيل شهرة، لكن لأنهم عرفوا أنفسهم في البوعزيزي المحترق.

الإنسان كائن مقاوم أيضًا، يتصدى لكل ما من شأنه أن يهدد مصالحه الحياتية. هذا ما حصل مع البوعزيزي، على الرغم من أنه انتهى بصورة مأساوية على الصعيد الشخصي المتعلق به وبعائلته وأصدقائه. لم يكن الغضب الذي دفع البوعزيزي إلى المقاومة غضبًا عاديًا، بل كان غضبًا أخلاقيًا. يُقال إن البوعزيزي خاطب الشرطية التي صفعته أمام الناس قائلًا: «لماذا تفعلين هذا بي؟ أنا إنسان بسيط أريد أن أعيش!»، كان غضب الإنسان الذي يحس بالظلم وانتهاك الحقوق وامتهان الكرامة، وهذا ما أدركه الناس عندما انتقل غضب البوعزيزي كالعدوى إلى كل من سمع قصته. رأى كل واحد منهم صورته في البوعزيزي. وعلى الرغم من أن أغلبية الناس لم تتلقّ الصفعات من شرطيات، إلا أنهم تذكروا إحباطهم وحنقهم (لم يصل إلى درجة إضرام النار في النفس)، فصاروا كلهم كمن تلقى صفعة في الوجه من شرطية تمثل النظام والسلطة، وكل ما يقف في طريق الحصول على العيش الكريم والعيش بكرامة.

عندما نتحدث عن نزعة المقاومة والتصدي لكل ما من شأنه التقليل من حظوظنا الحياتية، نتحدث عن نزعة غرسها فينا التطور الطبيعي. تلك هي النزعة التي تفعل فعلها بوساطة مشاعر الغضب الذي يدفعنا إلى التصرف بطريقة تقنع الآخرين في نهاية المطاف بأن لنا حدودًا عليهم التوقف عندها. وسوف نحاجج لاحقًا أن هذه النزعة هي الأمر الذي يجعل الاحترام والاعتراف بالحقوق أمرين ممكنين.

تكمن مشكلة البوعزيزي في أنه كان يقف قبالة قوى مختلفة

جدًا عن تلك التي كان يواجهها إنسان «حالة الطبيعة» التي يتحدث عنها منظرو العقد الاجتماعي. فمنذ صار الإنسان جزءًا من كيان سياسي اجتماعي أكبر منه، ما عاد بإمكانه الاعتماد على نفسه من أجل نيل ما تقول الطبيعة إنه «له» - طعامه وشرابه ومصدر رزقه. يقول جون لوك إنك تمتلك الشيء بمجرد أن يمتزج به عرق جبينك، لكن حتى لو كان في فمك لقمة تمضغها، ويتعلق بها بقاؤك على قيد الحياة، فلن تكون مُلكًا لك إذا أجمعت الدولة والمجتمع على أنها ليست مُلكًا لك. في حالة المجتمع، لا تفرز حالة التصدي الفردي، حتى وإن تكللت بالنجاح، شيئًا أكبر من روبن هود الذي كان يسلب الأغنياء كي يطعم الفقراء المساكين. لكن هذه النزعة الفردية التي تؤسس لممارسة الاحترام والاعتراف بالمكانة لم تفقد أهميتها، ولن تفقدها أبد الدهر. كل ما يحتاجه الأفراد في حالة المجتمع (خلافًا لحالة الطبيعة) هو التضامن. وهذا التضامن لا يغدو كونه أكثر من تآلف نزعات المقاومة والتصدي عند الأفراد. ويغدو التخاطب بلغة «الشعب يريد» ممكنًا عندما تتآلف هذه النزعات الطبيعية عند الأفراد فحسب. وربما كان هذا أبلغ الدروس المستفادة من الانتفاضات العربية.

الهدف من وراء الجهد المتواضع الذي يمثله هذا الكتاب هو التأسيس لمفاهيم الكرامة والحقوق، بالتركيز على القدرات الطبيعية المتعلقة بالوجدان. الأطروحة التي ننادي بها هي أن مفاهيم الكرامة واحترام الحقوق لا تُستوعب من دون البحث في حاجات الإنسان الطبيعية، وصراعه مع الحياة ومع أقرانه البشر على الموارد المحدودة، يضاف إلى ذلك قدرة الإنسان على التعاطف (والتعاون) مع الآخرين، وعلى مقاومة كل ما من شأنه أن يضعف فرصه الحياتية.

ينغمس مثل هذا التأسيس للكرامة والحقوق في مفاهيم الحاجات والرغبات، والحب والخوف والتنافس والتعاون، والتعاطف والتصدي والغضب والاحترام. ويختلف هذا النوع من النقاش كثيرًا عمّا هو معتاد في مثل هذه السياقات، حيث يكثر الحديث عن العقل وحقائق العقل وحسابات العقل والقانون الطبيعي أو الإلهي وما شابه، من دون الإشارة إلى الدوافع والرغبات (إلا بقصد إخراجها من حيز النقاش، كما سنرى لاحقًا)، كما لو كان الإنسان آلة حاسبة تخلو من المشاعر.

لكنّ الإنسان ليس آلة حاسبة، بل هو كائن حي يتألم ويغضب، يتعاطف ويتضامن مع الآخرين، ويقاومهم إن اقتضى الأمر، ويفرض عليهم احترامه والاعتراف بندّيته. ترتبط هذه الأمور من قريب ومن بعيد بما يريده الإنسان: لنفسه وفي حياته وفي علاقاته مع أقرانه البشر. ليس الإنسان كائنًا عاقلًا فحسب، بل هو كائن مريد قبل ذلك وبعده، له رغبات وحاجات من أنواع شتى. هو كائن حي يريد الحياة، وما كان ليحيا لو كان غير مستعد للدفاع عن حياته. ويجعل بيت أبي القاسم الشابي المعروف «إذا الشعب يومًا أراد الحياة... فلا بد أن يستجيب القدر» الإرادة شرطًا كافيًا لاستجابة القدر. وليست الإرادة التي يتكلم عليها الشابي مسألة حسابات عقلانية باردة، بل مشيئة ورغبة وتصميم واستعداد للفعل. لا يمكن تخيّل أي شيء من هذا من دون إشارة إلى مشاعر الإنسان وقدراته الانفعالية.

في بداية القرن المنصرم، قال عبد الرحمن الكواكبي إن الأمة التي لا تشعر بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية. والكلام على الشعور

بآلام الاستبداد ليس كلامًا على أناس حزانى يذرفون الدموع نتيجة أوضاعهم البائسة. شعور الإنسان حين التعرض للاستبداد هو في الأحوال العادية شعور الغضب الذي يدفع الإنسان إلى المقاومة. أما إذا لم يرد الشعب الحياة (بلغة الشابي) فربما لا يحس بآلام الاستبداد (كما يقول الكواكبي)، فما لجرح بميت إيلامُ. لم يكن هذا حال محمد البوعزيزي، إذ أفصح لنا في مماته عن حقيقة مفادها أنه كان حيًا عندما كان حيًا، خلافًا لكثير من الناس.

-1-

سؤال الكرامة وحقوق الإنسان

يتحدث الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ديباجته عن «الكرامة المتأصلة» للإنسان، وتفيد المادة الأولى فيه بأن «البشر يولدون أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق». لا يبيّن الإعلان الفارق بين الكرامة والحقوق، ولا يتطرق إلى العلاقة بينهما، لكنه يقدم جملة من الاعتبارات التي توجب الاعتراف بحقوق الإنسان وكرامته المتأصلة، وتشمل هذه القول إن هذا الاعتراف يشكل أساسًا للعدل والسلام في العالم، وكي لا يضطر الإنسان إلى الثورة ضد الظلم، ولأن تجاهل الحقوق والكرامة الإنسانية أفضيا في الماضي إلى اقتراف الأعمال الهمجية.

الحديث عن العدل والظلم والأعمال الهمجية (وما يقف على النقيض منها) هو حديث الأخلاق. فإذا استند الاعتراف بكرامة الإنسان وحقوقه إلى اعتبارات أخلاقية، فمعنى هذا أن مفاهيم الأخلاق والكرامة والحقوق تترابط بصورة تتطلب البحث والمناقشة. كيف يؤسَّس الاعتراف بالكرامة والحقوق على الأخلاق؟ أليس الاعتراف بالكرامة الإنسانية والأخلاق وحقوق الإنسان سيّانًا؟ إذا كان الأمر كذلك، فماذا نصنع بالسؤال الذي لا بدّ من طرحه عاجلًا أم آجلًا: ما هو الأساس الذي ترتكز عليه الأخلاق في المقام الأول؟

من السهل - نسبيًا وإلى درجة معينة - تبيان العلاقة بين الأخلاق والكرامة والحقوق، كما سنرى لاحقًا. لكن القول بوجوب

الاعتراف بكرامة الإنسان وحقوقه (ومن وراء ذلك القول بإمكان تسويغ الأخلاق على أساس عقلاني وموضوعي يمنح مفهوم الوجوب مرتكزًا يستند إليه)، فهذا يحتاج إلى حجاج فلسفي مطول، وربما يكون في نهاية الأمر مستحيلًا، كما سوف نرى لاحقًا أيضًا. لا يقال هذا من باب نقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فهو ليس نصًا فلسفيًا، وما كان ينبغي له أن يكون، بل هو بيان للناس، أو كما هو نفسه يقول، مجرد «إعلان».

ما يعنينا هنا في المقام الأول هو مناقشة الأساس الذي ترتكز عليه كرامة الإنسان وحقوقه. هذا بحث معياري يحيل إلى مفاهيم مركزية في علم الأخلاق (كالحق والواجب)، ما يعني أنه لن يصل إلى نهايته قبل الإجابة عن سؤال الأخلاق نفسها، عن أساسها وكيفية تسويغها. سؤالنا ببساطة: هل يجب علينا الاعتقاد أن للإنسان كرامة وحقوقًا؟ إذا كان الجواب «نعم»، وهذا بالطبع هو ما تقر به الأغلبية الساحقة من البشر اليوم، فما هو هذا الأساس الذي ترتكز عليه هذه الكرامة وتلك الحقوق؟ وإذا تبين لنا أن لا واحد من الأسس أو المرتكزات المقترحة يصمد أمام الامتحان، فما مصير الصوت المنادي بحقوق الإنسان؟ هل يفقد شرعيته أم يمكنه الاستمرار بطريقة ما؟[1].

---

(1) هناك من يظن أن هذه الأسئلة وما يماثلها ليست جديرة بالاهتمام. يعود هذا الظن في بعض الحالات إلى الاعتقاد أن حقوق الإنسان أمر بدهي لا يحتاج إلى بيان أو برهان. وفي بعض الحالات، يرتكز هذا الرأي على خلفية مابعد حداثية لا ترى في الحصول على إجابات يطرحها العقل الباحث عن الأسباب والدواعي والمسوغات العقلانية أمرًا ملحًا أو ممكنًا في الأساس. سوف يظهر لنا لاحقًا أن مفاهيم الكرامة والحقوق ليست بينة بذاتها، ولا هي فوق المسائلة الفلسفية.

خطاب الكرامة وحقوق الإنسان حديث بعض الشيء، وربما لا يمضي بنا تاريخه إلى أبعد من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي صاحب الثورة الفرنسية في عام 1789. لكن ذهب الباحثون عن أسس ومرتكزات لحقوق الإنسان وكرامته إلى أزمان وحقب مختلفة، قديمة وحديثة ومعاصرة، وما زالوا يعودون إليها المرة تلو الأخرى. كانت حصيلة هذا الجهد جملةً من الأفكار والنقاشات والأطروحات التي تُعرض في مجملها تحت عنوان «نظريات حقوق الإنسان». وما زالت هذه النظريات حتى اللحظة مثار نقاش مستمر.

هدفنا الرئيس في هذا البحث هو بيان الفرق ثم المفاضلة بين نظريتين أو نوعين من النظريات المتنافسة في مجال تأسيس مفاهيم الكرامة والحقوق فلسفيًا: تقول **الأولى** إن كرامة الإنسان، بما تشمله من حقوق وبما تقتضيه من واجبات، تؤسَّس على أساس عقلاني، بمعنى أن العقل يملي علينا، بطرائق معينة، الاعتقاد بحقوق الإنسان وبتميزه الأخلاقي الذي هو أساس كرامته؛ أما النظرية **الثانية** (أو النوع الآخر من النظريات) فتقول إن محاولات تأسيس الكرامة والحقوق على أسس عقلانية لا تصمد أمام الامتحان، وأن ليس للكرامة الإنسانية والحقوق أساس عقلاني. لا يتجاوز جلّ ما بوسعنا أن نسعى إليه تفسير الكرامة والحقوق بالإشارة إلى سيرورات التطور التاريخي، الطبيعي منه والاجتماعي.

نبدأ في الفصل الثاني بالتساؤل عن ماهية الكرامة، والارتباط بين الكرامة والإنسانية، ثم علاقة الكرامة بالحقوق والأخلاق. في الثالث، نعرض بعض النظريات الفلسفية التي يسعى أصحابها إلى تأسيس الكرامة والحقوق على أسس عقلانية، وبعض الصعوبات

التي تعترض هذه المقاربة. أما في الفصلين الرابع والخامس فنعرض المقاربة التي تحاول تفسير خطاب الكرامة وحقوق الإنسان من منظور تطوري - طبيعي. لا يقتصر هذا المنظور على معطيات البيولوجيا، بل يأخذ بمنتهى الجدية معطيات وحقائق الاجتماع التي تفيد بأن الإنسان كائن اجتماعي «بالطبع»، وبأن الاجتماع يمثل طبيعة ثانية في الإنسان بعد طبيعته البيولوجية البحتة. في الفصل السادس، نستكمل مناقشة المقاربة الطبيعية بالإشارة إلى بعض الأسئلة والانتقادات التي يمكن توجيهها إلى هذه المقاربة. وفي الفصل السابع والأخير نشير إلى بعض الفروقات بين هذين النوعين من التعامل الفلسفي مع الكرامة والحقوق، كما نسعى إلى تبيان بعض الجوانب التي تطرح إمكان التكامل بينهما.

-2-

الإنسانية والكرامة والحقوق من منظور تاريخي

ليس يسيرًا البدء بالحديث عن الكرامة الإنسانية. فربما يُقال لنا من البداية إن لهذه العبارة أكثر من معنى، وإن معانيها متغيرة تاريخيًا (وربما تكون نسبية تمامًا)، حيث لا يمكن الحديث عن كرامة الإنسان وحقوقه بمعزل عن أي منظور تاريخي أو ثقافي. إذا أخذنا بالمنظور التاريخي أو الثقافي، فربما نجد أنفسنا مضطرين إلى القول إن «الكرامة» الإنسانية ليست واحدة، بل «كرامات» متعددة، بقدر تعدد الجماعات البشرية. والجماعات البشرية تتعدد بطرائق شتى: شعوبًا وقبائل وأعراقًا وديانات ولغات، وبالتالي تتعدد تصوراتها لنفسها (يونان وبرابرة وعجم وعرب ويهود وأغيار وهندوس ومسلمون) في مقابل تصوراتها للجماعات الأخرى (نحن يونانيون وهم برابرة). تتعدد الجماعات البشرية في داخلها (الرجل والمرأة والعبد والسيد والعامل والأرستقراطي...)، وبالتالي تتعدد تصوراتها لـ «الكرامات» الخاصة بمكوناتها المختلفة.

لبيان التباينات في مفهوم الكرامة على الصعيد الداخلي قبل الحديث عن الصعيد العابر الجماعات، تكفي الإشارة إلى حقائق مألوفة مثل: يُعدّ خروج المرأة إلى العمل في بعض المجتمعات، أو تجاوزها بعض الأعراف التي تحكم العلاقات بين الجنسين، انتهاكًا لكرامة الرجل المكلف برعايتها وحمايتها. ولا تعتبر وصاية الرجل على المرأة انتهاكًا لكرامتها، بل ربما تُعتبر الحيلولة بينها وبين العمل خارج البيت، وكذلك منعها من ارتداء أزياء معينة، صونًا لكرامتها

وإعلاءً لمكانتها. وفي حين لم يعد عمل الرجل في حرفة أو مهنة يدويه في الوقت الحاضر أمرًا يُدني مكانته أو يمس كرامته (إلا في بعض الأوساط الاجتماعية)، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى الرجل اليوناني «الحر» (المواطن) في زمن أفلاطون وأرسطو. وفي أوقات تاريخية معينة، ساد اعتقاد أن بيع بعض الناس وشراءهم وتسخيرهم للأعمال طوال اليوم من دون أجر مسائل لا تنتهك كرامتهم، ربما لأن ليس لهم كرامة في المقام الأول[1]. ولهذا السبب، لم يكن ممكنًا حينئذٍ أن يقال إن لهم حقًا في تقاضي الأجر لقاء عملهم.

تماشيًا مع هذا، يمكن القول إن التاريخ الاجتماعي يعلمنا أن الكرامة ليست شيئًا واحدًا على الصعيد الداخلي في الجماعة البشرية. وإذا انتقلنا إلى نظرة الجماعة البشرية الواحدة إلى نفسها بإطلاق، مقارنة مع نظرتها إلى الجماعات الأخرى، نجد تباينًا ونسبية أعمق وأكثر تطرفًا في مفهوم الكرامة مما نجده على الصعيد الداخلي. من أجل توضيح هذه المسألة المهمة ذات الآثار البعيدة بالنسبة إلى موضوعنا، نستميح القارئ عذرًا في إيراد اقتباسات مطولة من مفكرين اثنين ذوي نظرة أنثروبولوجية في تاريخ مفهوم «الإنسان» و«الإنسانية»، ونضيف بعض التعليقات عليها.

---

(1) يكاد التعبير عن هذه الحقيقة التاريخية المعروفة من دون الوقوع في التناقض يكون أمرًا مستحيلًا. «بيع الناس وشراؤهم» هو ما نقوله نحن، لا ما يقوله أولئك الذي كانوا يقومون بهذه الممارسة. فهؤلاء لم ينظروا إلى «السلع» التي كانوا يتبادلونها كـ«ناس»، بل من خلال مصطلحات أخرى مثل «عبيد» أو «أيدي عاملة»، وإلا ما كانوا فعلوا ذلك بهم. فكأنه من المستحيل أن نعبر بلغتنا المعاصرة عن الأفكار والقيم التي كانت تعتمل في أذهانهم، ما يعني أن عالمنا وعالمهم لم يكونا، إلى درجة معينة في الأقل، العالم نفسه.

يقول كلود ليفي - شتراوس: «ظهر مفهوم الإنسانية الشاملة التي لا تفرق بين الأعراق أو الثقافات في وقت متأخر من تاريخ الإنسان، ولم ينتشر بشكل واسع على وجه الأرض... وبالنسبة إلى أغلبية أفراد النوع البشري طوال عشرات الألوف من السنين، لم تكن الفكرة القائلة إن الإنسانية تشمل كل إنسان على وجه الأرض موجودة البتة. وكان مفهوم الإنساني يتوقف عند حدود القبيلة، أو المجموعة اللغوية، وعند حدود القرية أحيانًا. ودأب أولئك الآدميون الذين نسميهم 'بدائيين' في أرجاء العالم على إطلاق تسمية مثل 'الناس' (و'الأطياب' أو 'الممتازون' أو 'الكاملون' أحيانًا) على أنفسهم، ما يتضمن أن ليس لأعضاء القبائل أو المجموعات أو القرى الأخرى نصيب من الفضيلة، أو الطبيعة الإنسانية»[2].

جلي هنا أن المقصود بإشارة المؤلف إلى «إنسانية شاملة» لا تميز بين الأعراق أو الثقافات هو «مفهوم الإنسانية عابر الجماعات» الذي ينضوي تحت لوائه اليوناني والبربري والعربي والعجمي والمسلم والهندوسي ...إلخ. لا يشير النص إلى التمايز الداخلي على أساس النوع الاجتماعي (رجل - امرأة)، أو الدين (مؤمن - كافر)، أو الطبقة الاجتماعية (سيد إقطاعي - قن)، لكن بوسعنا في الوقت الحاضر أن نشير إلى مفهوم إنسانية شاملة لا يعترف بالتمييز، لا بين الجماعات ولا في داخلها. فالمرأة إنسان بقدر ما الرجل إنسان، والعربي إنسان بقدر ما الأعجمي إنسان، يولدون كلهم أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق، كما يقول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(2) Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology: Volume 2*, Monique Layton (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 329.

الأمر اللافت (وهو ما اقتبسنا النص السابق من أجل تبيانه) هو أن مفهوم «إنسان» كان، منذ القدم، مفهومًا ذا رصيد معياري قوي، حيث كان مرادفًا لمفهوم «جيد» أو «نبيل» أو «كامل»، ولم يكن يعني «مخلوقًا يمشي على قدمين ولا يكسوه الريش»[3]. ما زال هذا التقابل بين «إنسان» بالمعنى المعياري و«إنسان» بالمعنى الوصفي البيولوجي البحت حيًا في اللغة المتداولة، وإن في سياقات محددة ومحدودة. فعندما نصف أحدًا تصرف بطريقة نبيلة متجشمًا العناء في سبيل الخير، نقول: «هذا إنسان فعلًا» أو «تصرف بطريقة إنسانية»، ونحن لا نقصد بهذه العبارات أن نُسقط عنه صفة «قط» أو «جمل» أو «شجرة». وعندما يتصرف مخلوق يمشي على قدمين ولا يكسوه أي ريش (بعبارة أخرى، واحد منا) بطريقة همجية، فربما نقول «هذا وحش» أو «هذا ليس إنسانًا»، من دون أن يكون في حسباننا أن ننكر كونه إنسانًا بالمعنى البيولوجي غير المعياري[4].

---

(3) تُقصد بهذا التعريف الإشارة إلى الإنسان بمعنى النوع البيولوجي (Biological Species). كان يمكن الاستعاضة عنه بالإشارة إلى التركيبة الجينية التي تميز نوع الإنسان من أنواع المخلوقات الأخرى جميعًا. أما تعريف الإنسان كونه مخلوقًا يمشي على قدمين ولا يكسوه ريش فطُرح في أكاديمية أفلاطون في أثينا القديمة. ويُروى أن ديوجينس الكلبي أحضر دجاجة منتوفة الريش وألقاها أمام المستمعين لنقض هذا التعريف. لاحقًا، عدّل أحدهم التعريف بإضافة عبارة «وله أظافر». هذا، وإن دل على روح الفكاهة الفلسفية عند اليونان، فليس له أي مغزى فلسفي. ربما يوجد مغزى فلسفي (ومعياري) في تعريف الإنسان بأنه حيوان عاقل، لكن هذا بالضبط ما يجعل هذا التعريف قابلًا للجدال وغير ملائم في سياق علمي وصفي بحت.

(4) يمكن الاستدلال على هذا التقابل بين الوصفي والمعياري أيضًا من خلال عبارة «ابن ناس» المتداولة في بعض اللهجات العربية المحلية. تُنفى هذه الصفة عن بعض الناس في بعض السياقات من دون أن يعني هذا أنهم «أبناء قطط» أو أبناء نوع آخر من المخلوقات.

إذًا، وبحسب ليفي - شتراوس، كان مفهوم الإنسان في القديم مفهومًا معياريًا بامتياز، اقتصر تطبيقه على فئات معينة من تلك المخلوقات التي تمشي على قدمين ولا يكسوها الريش. ومن المتوقع والمفهوم جدًا أن ترتبط الكرامة والاحترام والمعاملة على أسس «أخلاقية» بهذا الإنسان بالمفهوم المعياري، فلا تكون المسائل الأخلاقية بمنأى عن كرامة الإنسان وحقوقه. أما ما عداه من المخلوقات، بما فيه تلك التي يمشي بعضها على قدمين ولا يكسوها الريش، فلم يكن في الحسبان أن يعتد بحقوقها، أو أن يعترف بكرامتها، أو يتم التعامل معها بطريقة خاضعة لمستلزمات الأخلاق السارية في الجماعة. هكذا، كان الطبيعي أن يفعل الإنسان بالإنسان ما شاء: يأكله (كما في حالة آكلي لحوم البشر)، أو يستعبده، أو لا يُفرق بينه وبين الماشية والأبقار.

يقول النص الآخر، من تأليف آلان فينكلكروات (Alain Finkielkraut)، ونورده هنا من أجل توضيح مقولة إن مفهوم الإنسانية جديد تاريخه ملتبس نوعًا ما: «ليس القول إن الناس في أرجاء العالم كلها يشكلون إنسانية واحدة كالقول إنهم ينتمون جميعًا إلى النوع (البشري) نفسه. فالأمر الذي يميز الجنس البشري من الأجناس الأخرى من الحيوانات هو حقيقة أن الإنسان لا يحدد هويته على أساس النوع البيولوجي. أما القطة، على سبيل المثال، فكانت القطط الأخرى بالنسبة إليها دومًا قططًا أخرى. في المقابل، كان على الإنسان أن يستوفي شروطًا صارمة، وإلا يحذف من قائمة أولئك الذي يعدون أعضاء في الجسم البشري[5]، فعكف من البداية على

(5) ذكر في: Michael J. Perry, *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2007).

حصر صفة «إنسان» فحسب بأولئك الذين تتحدد هويتهم بالإشارة إلى جماعته المحددة».

ربما لا يضيف هذا النص الشيء الكثير إلى ما يقوله ليفي - شتراوس، لكنه يمنحنا فرصة لتأكيد الفكرة القائلة إن للإنسان (بالمفهوم المعياري) شروطًا لا بد من أن يستوفيها، وإلا لا يُعتبر إنسانًا. من الواضح أن هذه الشروط تُستوفى من خلال كون «الواحد» (أو لنقل «الكائن» حتى نضمن حياد العبارة) عضوًا في جماعة لها معايير أخلاقية محددة في خصوص ما يجب على الإنسان (بالمفهوم المعياري) أن يفعله، وما عليه أن يتجنبه، وما الخير، وما الشر، ما الجيد، وما الرديء، وكيف يتكلم الإنسان، وماذا يقول ...إلخ.

قلنا إن الكرامة ليست شيئًا واحدًا بل «كرامات»، بموجب المنظور التاريخي الثقافي. وهذا لا يعني أكثر من القول إنها كانت مفهومًا يتحدد من خلال معايير أخلاقية محلية وخاصة بكل جماعة على إنفراد. الأهم من ذلك، يمكن القول إنه لو طُرح السؤال في مجتمع من هذه المجتمعات عن أساس الكرامة والحقوق لكان الجواب على درجة لا يُستهان بها من الشفافية والدقة والوضوح. ففي مجتمع يؤمن أفراده بدين معين، ويعتقدون أن دينهم هذا هو الدين الحق، وأن أخلاقهم هي الفضلى، أو يعتقدون أن الله اختارهم دون غيرهم، وأن لغتهم لغة السماء، إلى غير ذلك من الأفكار، ليس من الغريب أن يعتقد الواحد منهم أنه الأنموذج المثالي للإنسان، وإن ما عداه لا يستحق المعاملة ندًا له (وأنى له أن يكون ندًا؟)، وبالتالي ليس له الحقوق نفسها، ومن المسموح

أن يتعامل معه الإنسان (المعياري) بطريقة لا تجوز في حق إنسان (معياري) آخر.

يتحصل الإنسان المعياري على الكرامة لأنه يتصف بكذا وكذا (هنا تُذكر الصفات والمعايير والقيم الأخلاقية المميزة لحياة تلك المجموعة البشرية، بما في ذلك اللغة والدين والعرق والقيم والممارسات الاجتماعية المختلفة). لا شك في أن حيازته الكرامة ترتبط بسلسلة من الحقوق والواجبات. فكرامته تعني أنه لا يُؤكل ولا يُستعبد، ويُستمع إليه، ويُعتد برأيه، وهو سيد في نطاق ما تسمح به أعراف المجموعة وقيمها، ويؤدي واجبات لا تطلب ممن هو ليس «إنسانًا» (بالمعنى المعياري). لهذا السبب، لم يكن عنترة ابن شداد، بحسب القصة المعروفة، ليكرّ إلا بعدما صار حرًا، فواجب الدفاع عن القبيلة مرتبط بأحرارها، لا بعبيدها. ربما تختلف الحقوق والواجبات المرتبطة بالكرامة من جماعة إلى أخرى (قارن بين كرامة المرأة في المجتمعات العربية وكرامتها في المجتمعات الغربية)، لكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن الكرامة تتلازم مع تشكيلة معينة من الحقوق والالتزامات. من هذا المنطلق، يمكن القول إن انتهاك الكرامة يتم من خلال انتهاك الحقوق المعطاة بموجب مفهوم محدد للكرامة، وإن احترام الكرامة لا يتعدى احترام الحقوق المرتبطة بمفهوم محدد للكرامة.

من الجلي أن من يطالع نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ثم يخطر بباله أن يتساءل عن أساس «الكرامة المتأصلة»، ومرتكزات الحقوق «التي لا يمكن سلبها»، لن يجد ضالته في الأجوبة «المحلية» التي كانت (وربما لا تزال) تقدمها الثقافات

موضوع حديث ليفي - شتراوس. فالإعلان العالمي، ونحن معه في الوقت الراهن، يرفض التوقف عند اعتبارات الدين واللغة والعرق والنوع الاجتماعي، والعادات والتقاليد، والطبقة الاجتماعية، والإنجازات الفردية، والمعايير الذوقية عندما نكون بصدد الحديث عن ضرورة الالتزام بحقوق الإنسان. ماذا يبقى إذًا؟ وأين عسانا نجد مرتكزات الكرامة المتأصلة والحقوق التي لا يمكن سلبها من المخلوق الذي يمشي على قدمين ولا يكسوه الريش؟

قبل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بقرون، أعلنت الحداثة (في الغرب) نهاية المجتمعات التقليدية (في الغرب أيضًا). كانت لهذه النهاية، ثم للدخول في المجال الحداثي، تجليات وآثار بالغة في السياسة والقانون والأخلاق وأساليب التفكير وتسويغ المعتقدات. يعبر هبرماس عن هذا الانتقال وآثاره المدوية بهذه العبارات: «ما برح المعتقد الأرسطوطاليسي الكلاسيكي في القانون الطبيعي، الذي أعاد القديس توما الأكويني طرحه بصيغة مسيحية، يقدم نسقًا أخلاقيًا مجتمعيًا متكاملًا امتد ليشمل طبقات المجتمع كلها، قابضًا على الشرائح الاجتماعية المختلفة برباط وثيق... لكن، في خضم التطورات [الحداثية] التي تمخضت عن عقلنة العالم المعيش، انكسرت القبضة التي كان يحكمها النسق الأخلاقي المجتمعي المشار إليه. في المرحلة الأولى، تعرضت الموروثات الثقافية وسيرورات الأنسنة الاجتماعية لضغط العقل، ثم أدى الاختراق الفكري [التأمل العقلي] للتاريخ المعيش وللموروثات الثقافية إلى نمو روح الفردية في سياق المشروعات الحياتية الخاصة بالأفراد، كما أدى إلى تعددية في أشكال الحياة الجماعية (...). شكل مفهوم حقوق الإنسان ومفهوم السيادة الشعبية الترسبات (الوحيدة) التي

بقيت بعد أن تعرض المضمون المعياري المتضمن في النسق الأخلاقي المرتكز على التراث الديني والميتافيزيقي (السابق على الحداثة) لعملية غربلة إجبارية، من خلال الخضوع للعقل ومناهج التسويغ مابعد التقليدي»[6].

لا نقصد بهذا الاقتباس الذي يأتي بُعيد حديثنا عن المجتمعات البدائية القول إن المجتمعات التقليدية في غرب ماقبل الحداثة تساوي المجتمعات البدائية. ما نقصد قوله هو إن مجتمعات ماقبل الحداثة في الغرب، سواءً في الحقبة اليونانية الرومانية أم الحقبة الوسيطة، توفرت على أجوبة في خصوص كرامة الإنسان وحقوقه، بالارتكاز على مفاهيم ميتافيزيقية أرسطية وقيم دينية من التراث اليهودي المسيحي، وكانت هذه القيم والمعتقدات محلية أيضًا، شأنها شأن أي قيم ومعتقدات خاصة بتاريخ أو تراث معين. وبعد أن انكسرت القبضة التي كان يحكمها النسق الأخلاقي المجتمعي ماقبل الحديث، بات السؤال المتعلق بمرتكزات الكرامة والحقوق يُطرح وبصورة إشكالية، ذلك أنه (كما يقول هبرماس) لم يعد ممكنًا الإجابة عن الأسئلة الحرجة بالإشارة إلى القيم والثقافة والميتافيزيقا التقليدية، بعد أن تعرضت هذه لضغط مارسه العقل.

لمَ بات السؤال مطروحًا وبصورة إشكالية في الحقبة الحديثة؟ سؤال يمكن استجلاء الجواب عنه في مطارحات ماكنتاير (MacIntyre) في شأن مشروع تسويغ الأخلاق في عصر التنوير. صحيح أن كتابه

(6) Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*; William Rehg (trans.) (Cambridge: The MIT Press, 1996), pp. 95-99.

المعروف ما بعد الفضيلة[7] يعالج نظريات الأخلاق من منظور تاريخها وتطورها، من دون التطرق إلى مفاهيم الكرامة أو الحقوق بصورة خاصه، إلا أن من الصعب أن يقول الإنسان شيئًا مهمًا في مجال نظريات الأخلاق من دون أن يكون لهذا انعكاسات على ما يمكن قوله في مجال الحقوق، وبناء عليه في مجال حقوق الإنسان. في الحالة التي نحن بصددها، يمكن القول إن مشروعات تسويغ الأخلاق إذا نجحت، فإنها سوف تجيب عن أسئلة مثل: لماذا يجب علي أن أكون كائنًا أخلاقيًا؟ لماذا يجب علي أن أعتقد أن للإنسان حقوقًا؟ لماذا يجب علي أن أعتقد أن الإنسان كائن له كرامة، فلا أستطيع أن أصنع به ما أشاء؟

يرى ماكنتاير أن مشروعات تسويغ الأخلاق في عصر التنوير باءت بالفشل، بل وأكثر من ذلك، لم يكن ممكنًا أن تنجح، ذلك أن نجاحها (أو لنقل صدقيتها) في مجتمعات ماقبل الحداثة ارتبطا بمنظومة محددة من المبادئ الميتافيزيقية المتعلقة بثلاث: طبيعة الإنسان كما هو في الواقع؛ كمالاته، أي كيف ينبغي عليه أن يكون؛ الجسر الأخلاقي الذي ينقله مما هو عليه الآن إلى ما يجب أن يكون[8]. فلما انهار النسق الاجتماعي الثقافي ماقبل الحداثي (بعبارات هبرماس)، فقَدَ ثلاثي ماكنتاير آنف الذكر حلقته الثانية من خلال رفض فلاسفة الحداثة المشاركين في مشروع تسويغ الأخلاق

(7) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Chicago: University of Notre Dame, 2007).

(8) Ibid., p. 52.

مفهومي الغائية[9] والوظيفية[10] اللتين تحددان طبيعة الإنسان من خلال وظيفته في الكون والغاية من وجوده. لم يكن هذا إلا جزءًا من الانقلاب الحداثي على النظرة الأرسطية إلى العالم والإنسان، كما يعرف القاصي والداني.

هكذا، نجد أنفسنا نعود إلى السؤال موضوع البحث كما عرضناه في البداية. لكننا ندرك الآن إشكاليته في ضوء تاريخية مفهوم الإنسان والإنسانية، وارتباط مفهوم الكرامة (والحقوق من ورائها) بالمعايير الأخلاقية المحلية التقليدية، وما صنعته الحداثة من تقويض للمحلي والتقليدي، وبالتالي من تفريغ مفهوم الكرامة من المضامين التقليدية التي كان يستقي منها معناه. الآن، نجد أنفسنا نتحدث عن الإنسان بالمطلق. وحين نتسامى فوق كل ما هو محلي أو تاريخي أو خاص، وندير الظهر إلى علائقية الدين واللغة والثقافة والتراث والتاريخ بالكرامة، فلن يبقى أمامنا إلا الإنسان الفرد المنفرد خارج كل سياق. من أين يستقي هذا الفرد الكرامة؟ وبموجب أي قانون تتنزل عليه الحقوق؟ وكيف تتحدد واجباته؟ ما الذي يبقى أساسًا تقوم عليه الكرامة والحقوق؟

(9) Ibid., p. 54.

(10) Ibid., p. 59.

-3-

التأسيس العقلاني للأخلاق

قلنا في السابق إن لمفهوم الإنسان والإنسانية تاريخًا، وأشرنا إلى مقولة ليفي - ستروس إن مفهوم الإنسانية الشاملة التي لا تميز بين الناس على أساس العرق أو الثقافة ظهر في وقت متأخر من تاريخ الجنس البشري. لكن، قبل الخوض في مسألة التأسيس العقلاني للأخلاق (ومعها الكرامة والحقوق)، يجب علينا التوقف من أجل الاعتراف بالمكانة الخاصة التي تحتلها الأديان السماوية التوحيدية (خصوصًا المسيحية والإسلام) في السياق التاريخي الذي جعل مفهوم الإنسانية الشاملة أمرًا يمكن التفكير فيه بالمطلق.

قدمت الأديان السماوية نفسها منذ البداية أديانًا تهدف إلى جمع شمل البشرية بأسرها في دين واحد، ولم يضرها اختلاف الناس في العرق واللون والثقافة والعادات والتقاليد. وعندما تتحدث هذه الأديان عن خلق الله الإنسان فهي لا تستخدم «الإنسان» باعتباره مفهومًا معياريًا، بل القصد هو الحديث عن تلك المخلوقات التي تمشي على قدمين ولا يكسوها ريش. من الواضح، على سبيل المثال، أن هذا مقصد الآية الكريمة ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13). لكن هذا لا يعنى بتاتًا أن البنيان الثقافي الذي صنعته تلك الأديان، والممارسات التاريخية والاجتماعية التي جرت باسمها، لم تشهد المرة تلو المرة نكوصًا عن نظرتها العالمية للإنسان كونه إنسانًا. ذلك أنها، وإن لم تكن أولت العرق واللون والثقافة أهمية بالغة

(في حدود معينة)، فالأمر انتهى بها في كثير من الأحيان (بل وربما في أغلب الأحيان) إلى جعل الإيمان، بحسب معايير محددة، مقياسًا للإنسانية. لذا تم التعامل مع غير المؤمنين - في كثير من الأوقات - بطريقة طغت فيها صفة عدم الإيمان (أي الكفر) على صفة البشرية لأغراض تسويغ السلوك الممكن وغير الممكن في خصوص غير المؤمنين. فكأن الأديان في هذا المضمار لم تفعل أكثر من استبدال قيمة جديدة هي الإيمان (ومن ثم الانضمام إلى الجماعة المؤمنة) من قيم أخرى كانت الجماعات تستخدمها في السابق (العرق أو اللغة أو الثقافة) لتثبيت الكرامة والإنسانية الحقة ونفيهما عن الآخرين.

لكن، على الرغم من هذا القصور الذي إن دل على شيء فإنما يدلّ على صعوبة تجاوز الإنسان محليته التي ترتدي لبوس الدين بالسهولة نفسها كما العرق أو اللغة، فإنه لا يمكن تجاهل إمكان التنظير الذي أتاحته الأديان التوحيدية لحقوق الإنسان وكرامته. أُتيح هذا الإمكان بمقتضى التصور الديني الذي رأى في الإنسان خلقًا مميزًا ومتميزًا من خلال الإرادة الإلهية التي اختارت أن يخلق الله الإنسان على صورته، وأن يسخّر كل ما في الكون لخدمته. تختصر الآية القرآنية الكريمة كل ذلك في ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70). ومثل ذلك في المسيحية كثير، حيث يتم تصور البشر أبناءً لله يحبهم ويريد منهم أن يحبوا بعضهم بعضًا كما أحبهم هو نفسه. بموجب هذه التصورات الدينية نحن مطالبون، من الله نفسه، باحترام كرامة الإنسان والاعتراف بمكانته التي تستوجب حقوقًا من أنواع مختلفة وفي مجالات مختلفة. وطوال قرون عديدة

ماضية، طرح هذا النوع من الإيمان الديني والميتافيزيقا المرتبطة به تصورًا عضويًا للجماعات البشرية التي انضوت تحت لوائه، وضبط إيقاعها الاجتماعي برباط عقائدي متين من الحقوق والواجبات، على الرغم من تعدد لهجاتها وأعراقها وثقافاتها.

لكن، في خضم تطورات الحداثة التي يشير إليها مفكرون من أمثال هبرماس وفيبر من خلال فكرة «عقلنة العالم المعيش»[1] (Rationalization of the Lifeworld) و«زوال السحر عن العالم»[2] (Disenchantment)، تفكك عقد الرباط الديني الميتافيريقي، وكانت إحدى نتائج ذلك التفكك أنه لم يعد في الإمكان إسناد المناداة بحقوق الإنسان وكرامته انطلاقًا من الإرادة الإلهية. في الوقت الحاضر، بوسع أي طالب مبتدئ أن يتساءل فلسفيًا عن سر تخصيص الله الإنسان بهذه المكانة. فإن كان التبرير قابلًا للاستيعاب من خلال العقل ومعطيات البحث العلمي، زالت الحاجة إلى الأساس الديني. وإن كان التبرير يدور في فلك الدين، فلن يكون له أي أثر في أولئك الذين أفلتوا من عقال الدين تحت وطأة الحداثة، وهم كثر.

كيف وأين يمكن البشر الذين لم يعد الدين قادرًا على جمع شملهم، والذين تجاوزت الحداثة عاداتهم المحلية وتقاليدهم الموروثة، أن يعثروا على إطار حقوقي يتضمن أسس العيش

(1) Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, William Rehg (trans.) (Cambridge: The MIT Press, 1996), p. 95.

(2) Max Weber: «The Tensions between Ethical Religion and Art,» in: *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth and Claus Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.) (Berkeley and Los Angeles and London: University of California Press, 1978), p. 609.

المشترك ومسوغاته؟ يجيب هبرماس عن هذا السؤال قائلًا: «في غياب الدعم الآتي من رؤى عالمية، دينية أو ميتافيزيقية شاملة ومن النوع غير القابل للنقد، لن يتم اكتساب التوجهات العملية (السلوك) في التحليل الأخير إلا من الخطاب العقلاني، أي من الشكل الانعكاسي للفعل التواصلي نفسه»(3).

هذا الجواب أحد أبرز الأجوبة المتداولة في الوقت الحاضر. وتتلخص مقولة هبرماس المعروفة في هذه المسائل التأسيسية بمبدأ الخطاب (Discourse Principle) الذي ينص على: «تتسم معايير الأفعال بالمشروعية إذا - إذا وحسب - اتفق بصددها ومن خلال المشاركة في مداولات عقلانية، جميع من يمكن أن يتأثروا بنتائجها»(4).

ليس مبدأ الخطاب بحد ذاته مبدأ أخلاقيًا أو قانونيًا، لكن يمكن تطبيقه في المجالين. في المجال القانوني، يتبلور مبدأ الخطاب على شكل ما بات يعرف بالنظام الديمقراطي التداولي(5) (Deliberative Democracy) الذي لا يسعنا التطرق إليه الآن، على الرغم من أهميته البالغة. أما في المجال الأخلاقي الذي يعنينا مباشرة، فمبدأ الخطاب يتبلور على شكل مبدأ أخلاقي لا يعدو كونه تخصيصًا (Specification) لمبدأ الخطاب في سياق تلك القواعد التي لا يمكن تبريرها إلا

---

(3) Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 98.

(4) Ibid., p. 197.

سوف نعود إلى مناقشة مبدأ الخطاب من زاوية أخرى في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(5) Ibid., p. 108.

عندما يتم أخذ مصالح جميع من يمكنهم أن يتأثروا بتلك القواعد واهتماماتهم في الحسبان[6]. لهذا السبب، لا يرى هبرماس أن لمنظومة الحقوق التي ترعاها الدولة الديمقراطية الدستورية هدفًا أو حياة مستقلة عن مبدأ الخطاب، بل إن جلّ ما تقوم هذه المنظومة الحقوقية بتحديده نصًا هو «تلك الأوضاع اللازمة لتحقيق مأسسة قانونية لأشكال التواصل التي من شأنها أن تُفضي إلى قوانين تحمل صفة الشرعية»[7].

في الوضع المثالي للتخاطب (Ideal Speech Situation)، يتم التخاطب بين أفراد أحرار متساوين، يتمتعون بالعقل والمعرفة اللازمين للدخول في نقاشات علنية يلتزمون فيها تقديم المسوغات المقبولة عقلانيًا لأفعالهم ومواقفهم[8]، ولا يُعفَون من هذا الالتزام إلا في نطاق الاستقلال الفردي، أي المجال المحدد الذي لا يحتاج الفرد فيه إلى عقلنة - أو تقديم مبررات معقولة إلى - ما يتخذه من قرارات أو يقوم به من أفعال. أما خارج هذا الأطار الفردي، أي في الإطار العام الذي تؤثر فيه أفعالنا في الآخرين، فلا عمل ولا قاعدة تتسم بالشرعية إن لم تكن من النوع الذي يلتزم مبدأ الخطاب.

لا تفصل هبرماس عن جون رولز فجوة كبيرة في هذا المجال التأسيسي، بل يصف هبرماس نفسه، في معرض نقده أفكار رولز،

---

(6) Ibid.

(7) Ibid., pp. 104-105.

(8) Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen (trans.), Thomas McCarthy (intro.), Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), p. 89.

الخلاف بينهما بأنه «خلاف عائلي» بحت[9]، بينما يبرز من كلام رولز أيضًا أن بعض الخلافات بينهما يعود إلى وسيلة (أو أسلوب) التمثيل (Device of Representation) المتبع في عرض الأفكار[10]. وهذا بالضبط ما توصل إليه لارمور في مقالة تعالج المسائل الخلافية بين رولز وهبرماس، قائلًا، في نهاية الأمر، إن مبدأ الخطاب، في تطبيقه المحدود على المجال السياسي، لا يعدو كونه صوغًا مختلفًا للفكرة نفسها التي يقدمها رولز تحت مسمى «المبدأ الليبرالي في الشرعية»[11] (The Liberal Principle of Legitimacy). تكفي الإشارة هنا إلى حقيقة أن الوضع الأصلي (Original Position) الذي يلتقي فيه أفراد رولز من أجل الاتفاق على أسس العدالة السياسية يشبه من نواح عدة الوضع الخطابي المثالي الذي يركن إليه هبرماس. في الحالتين، هناك أفراد أحرار ومتساوون، لديهم من القدرات العقلانية

---

(9) Jürgen Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism,» *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), p. 110.

(10) John Rawls, «Political Liberalism: Reply to Habermas,» *The Journal of Philosophy*, vol. 92, no. 3 (March 1995), p. 132.

(11) Charles Larmore, «The Moral Basis of Political Liberalism,» *The Journal of Philosophy*, vol. 96, no. 12 (December 1999), p. 621.

سوف نناقش هذا المبدأ بصورة أكثر تفصيلًا في الفصل الخامس من هذا الكتاب. نكتفي هنا بالقول إن المبدأ الليبرالي في الشرعية ينص (في واحدة من صياغاته العديدة عند رولز) أن المبادئ أو القوانين التي يمكن تطبيقها بصورة إكراهية (إن اقتضى الأمر) تعتمد في شرعيتها على الموافقة العقلانية المسبقة لأفراد المجتمع الذين يخضعون لها.

انظر: John Rawls, *Political Liberalism*, The John Dewey Essays in Philosophy 4 (New York: Columbia University Press, 1993), p. 217, and Charles Larmore: «The Moral Basis of Political Liberalism,» in: *The Autonomy of Morality* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008), p. 607,

لا يخفى هنا وجه التشابه الكبير بين هذا ومبدأ الخطاب عند هبرماس.

والمهارات اللغوية والاستعدادات الاجتماعية للتعاون ما يكفي للتوصل إلى مبادئ حقوقية مسوغة عقلانيًا من خلال إجماع عقلاني، بل يمكن القول إن هذا الإجماع العقلاني يشكل مصدر شرعيتها. فالشرعية عند رولز وهبرماس وأمثالهما لا تأتي من الشريعة الإلهية ولا من الطبيعة، فلم يبق لها من مصدر إلا العقل الإنساني. أما أن أفراد رولز يتناقشون من وراء حجاب جهل (Veil of Ignorance) فلا يعرف واحدهم أي شيء خاص به دون سواه، في حين يصر هبرماس على علنية الحوار والعلم الشامل بالحقائق العامة والخاصة، فهذا مرتبط ببعض جوانب الخلاف الأخرى بينهما، لكنه لا ينتقص من أوجه الشبه العميقة بينهما، في ما يتعلق بالتأسيس للأخلاق من منطلقات عقلانية.

كلاهما، أي رولز وهبرماس، متجذر في كانط[12]، وكلاهما، مثل كانط، يرفض تأسيس الحقوق والأخلاق على أسس نفعية نقوم فيها بجمع المنافع الفردية وطرحها، وتحديد حاصل جمع الأغلبية والأقلية.

---

(12) للمقارنة بين رولز وهبرماس انظر: محمد عبد السلام الأشهب، «العدالة السياسية: مناظرة هبرماس - رولز»، ورقة مقدمة في: سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، تنسيق محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات 179 (الرباط: كلية الآداب في جامعة الرباط، 2014)، ص 125-149.

يناقش المؤلف «البينذاتية» التي تجمع بين رولز وهبرماس وتفرقهما عن كانط الذي لا يحتاج آمره القطعي إلى مناقشات واتفاقات بين الأفراد، بما يؤكد تكريسًا «للبينذاتية» شرطًا من شروط الشرعية الأخلاقية بالنسبة إلى هبرماس ورولز. هذا من الأمور الواضحة والمتفق عليها والمعروفة مسبقًا. انظر: Thomas McCarthy, «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue,» *Ethics*, vol. 105, no. 1 (October 1994), pp. 33-63.

تحدد أخلاق كانط الخير من منطلق الفعل النابع من الإرادة الطيبة، وتلك هي الإرادة التي لا تقبل أي قاعدة سلوكية لا تلتزم بالآمر المطلق (The Categorical Imperative) الذي ينص في صوغه الأول على أنه يجب على الإنسان أن يلتزم في أفعاله تلك القاعدة - وتلك القاعدة وحدها - التي يمكن العقل أن يرتضيها قانونًا عامًا لجميع الناس، ومن دون الوقوع في التناقض[13]. يقدم كانط أمثلة باتت معروفه من كل مَن يدرس فلسفته، وهي «احفظ العهود على الدوام»، و«قل الصدق دائمًا» و«مد يد العون إلى من يحتاجونه» و«لا تلق بنفسك إلى التهلكة (أي لا تقدم على الانتحار)». فالكاذب الذي يرتضي الكذب لنفسه من أجل الخروج من مأزق معين لا يستطيع عقليًا القبول بتعميم قاعدة «اكذب إذا كان الكذب يساعدك في حل مشكلاتك الشخصية»، لأن تعميم هذه القاعدة يؤدي إلى وضع لا يكون فيه للقاعدة هذه أي قيمة أو فاعلية حتى بالنسبة إلى الشخص الذي يشرّع الكذب لنفسه. وتتناقض القاعدة السلوكية التي تقول «أقدّم العون عندما لا يكلفني شيئًا» مع رغبة مشرعها الذي ربما يجد نفسه يومًا ما بحاجة إلى مساعدة الآخرين، ومن ثم يود لو يمدوا له يد العون حتى لو كلفهم هذا بعض الشيء. ومن يقترح القاعدة «أقتل نفسي عندما يتبين لي أن متاعب الحياة أعظم من مسراتها» يضع نفسه في حال تناقض مع غريزة حب البقاء التي غرستها الطبيعة فينا (فكأن محبتنا للحياة تقتضي منا أحيانًا أن نضع حدًا لهذه الحياة!).

يجد بعض الفلاسفة أمثلة كانط وحججه في دعمها واهية جدًا،

---

(13) Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, James W. Ellington (trans.) (Indianapolis, Ind: Hackett Pub. Co., 1981), pp. 19-48.

كما هو الحال عند ماكنتاير الذي يرى أن المنطق الذي يستخدمه كانط يسمح لنا بالقول إن الشخص الذي يسير بحسب قاعدة «أحلق ذقني كلما باتت طويلة» يضع نفسه في حال تناقض مع نزعة الذقن الطبيعية إلى الاستمرار في الطول[14]، عدا أن بعض القواعد التي لا تمت إلى الأخلاق بصلة تجتاز اختبار كانط بسهولة ويسر، كقاعدة «تناول البيض في وجبة الفطور فحسب». فما التناقض الذي من شأن هذه القاعدة أن توقعنا فيه في حال أردناها أن تكون قانونًا عامًا لجميع الناس؟ لا شيء. فهي إذًا قاعدة أخلاقية! وكما احتجّت فيليبا فوت قبل ماكنتاير بعقود، ينطبق مفهوم الآمر القطعي على قواعد «الاتيكيت» كما ينطبق على قواعد كانط الأخلاقية. فقواعد مثل «تُمسك السكين باليد اليمنى والشوكة باليسرى» أو «لا تتناول الطعام بأصابعك» ليست أوامر شرطية، بل أوامر قطعية، وينبغي عدم تفسيرها بعبارات مثل «إذا أردت ألا تبدو همجيًا، فلا تتناول الطعام بأصابعك»، أو «إذا أردت ألا يسخر منك أفراد الطبقة الراقية، فلا تُمسك الشوكة بيدك اليمنى»[15]. ما تقوله هذه القواعد بكل بساطة هو: «لا تأكل بأصابعك» و«تُمسك السكين باليد اليمنى»... لا أكثر ولا أقل.

يحاول ماكنتاير مد يد العون إلى كانط باللجوء إلى ما يقدمه كانط نفسه صيغةً ثانية للآمر القطعي، تلك الصيغة التي تقول «عامل الناس في ذاتك وفي ذات غيرك باعتبارها غايات لا وسائل». يقول

---

(14) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Chicago: University of Notre Dame, 2007), p. 45.

(15) Philippa Foot, «Morality as a System of Hypothetical Imperatives,» *The Philosophical Review*, vol. 81, no. 3 (July 1972), pp. 307-330.

ماكنتاير إن كانط لا يقدم حججًا لدعم هذا الآمر القطعي الجديد، وبوسعنا عصيانة بكل هدوء. فما من ضير في قولي «ليعامل الناس جميعًا كوسائل ما عداي». نعم، ليس هذا الآمر القطعي أخلاقيًا، ولا بد من أن الأنانية التي ينم عنها تُفقده صدقيته كلها، لكنه مبدأ خال من التناقض تمامًا[16]. ونحن بدورنا نضيف أن هذه الصيغة الثانية للآمر القطعي، أي صيغة الغايات، لا تعدو كونها تعبيرًا عن فكرة مفادها أن للإنسان كرامة، ولا يجوز بالتالي التعامل معه باعتباره وسيلة، كما هي حال تعاملنا مع الحيوانات والجماد. لكن هذا الإعلان الأخلاقي الكانطي الذي تقدمة الصيغة الثانية للآمر الأخلاقي لا يساعدنا، نحن الذين لا نزال نبحث عن أساس تلك الكرامة والحقوق، وذلك الموقف الأخلاقي الذي يجب علينا التزامه لدى تعاملنا مع الإنسان. لا نجد عند كانط إلا إعلانًا أخلاقيًا، كما هو حال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. أما إسناده إلى العقل، فما زال ينتظر التحقق.

يقدم جون داي تفسيرًا مغايرًا لمنطق كانط في المحاجّة المتعلقة بتأسيس الأخلاق على أساس عقلاني. وهو يقر بدايةً، تماشيًا مع ما قاله كثير غيره (منهم ماكنتاير وفيليبا فوت اللذان ذكرناهما للتو) إن الكاذب الذي يرفض أن تغدو قاعدته السلوكية قانونًا عامًا للبشر لا يقع في تناقض منطقي بالمعنى الدقيق لهذه العبارة. بل إن الكاذب، ومن خلال رفضه تعميم القاعدة (حيث تنطبق عليه وعلى سواه) كمن يقول «يجوز لي (أو من حقي) أن أكذب متى شئت، لكن واجب الآخرين الامتناع عن الكذب». هذا، كما يقول داي، ليس تناقضًا منطقيًا، إنما هو في أسوأ الأحوال كلام شخص يفكر

(16) MacIntyre, p. 46.

ويتصرف بطريقة اعتباطية لأنه يطبق على نفسه قانونًا يرفض (وبطريقة اعتباطية) تطبيقه على الآخرين[17]. بموجب هذا التفسير الذي يقدمه داي، يظهر أن من الأفضل لكانط القول إن العقل (بطبيعته) ينزع إلى الإصرار على الاتساق والتناسق عند سوق الأسباب. من هذا المنطلق، تُرفض قاعدة «يجوز لي أن أكذب متى شئت، لكن على الآخرين الامتناع عن الكذب» على أساس أنها منافية للعقل. بعبارة أخرى، يقول العقل إنه إذا شكّل الخروج من مأزقي الشخصي سببًا يبرر الكذب الذي أقوم به، فيجب أن يكون مثل السبب تبريرًا كافيًا لكذب الآخرين. أما أن يكون سببًا كافيًا لكذبي أنا شخصيًا لا لكذب الآخرين، فهذا ما لا يرضاه العقل. لذا، من واجبي قول الصدق، ومن حقك أن لا يغشك الآخرون ولا أن يكذبوا عليك.

نجد مثل هذه الطريقة التي يحاول داي من خلالها استيعاب معنى كانط عند آخرين، نذكر منهم جون فينيس من أتباع التومائية المحدثة، الذي يؤسس لحقوق الإنسان على أساس عقلاني بالقول: «لا يتمتع الخير الخاص بي بأهمية أكبر من خير الآخرين فحسب، لأنه خيري الخاص: فلا الذكاء قادر ولا العقل أن يجد في حقيقة أن يكون س هو س لا ص (أي إنني أنا أنا نفسي، ولست أنا أنت) أساسًا للتمييز في تقويم أهمية الخيرات الخاصة بي وبك»[18].

---

(17) John Deigh: «Empathy and Universalizability,» in: *The Sources of Moral Agency: Essays in Moral Psychology and Freudian Theory* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996), p. 167.

(18) John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 107.

بعبارة أخرى، يزعم المؤلف أن العقل بصفته عقلًا لا يجد سببًا لتفضيل خيري على خير الآخرين. فما أهمية مصالحي أنا فلان، مقارنة بمصالح إنسان آخر، علان؟ إن سألنا العقل قال: «لا أنت أهم منه، ولا هو أهم منك. فأنتما بشر - لا أنت من ذهب ولا هو من نحاس. ولا يتمتع أي منكما في نظري بميزة تسوغ منحه أهمية أكبر من الآخر في نظام الأشياء».

هذا أيضًا ما يستفاد من أطروحة الآن جيويرث التي تفيد بأن لا صفة مخصصة يمكن الإشارة إليها تُعطي أفضلية لهذا الإنسان على ذلك الإنسان. فالعقل يفيد بأن الناس جميعًا مخلوقات لها مصالح وأهداف تعتبرها مهمة، وأن الحرية وسلامة البدن أمران ضروريان من أجل تحقيق هذه الأهداف. فكيف يمكن العقل حينئذٍ أن يقول إن أهداف هذا الإنسان تسمو فوق أهداف ذلك الإنسان، فيكون له بالتالي حق في إلحاق الأذى بالآخرين، والتسلق فوق ظهورهم إن كان ذلك في مصلحته؟ باختصار، لا يجد العقل سببًا كافيًا للتمييز بين إنسان وإنسان. فكلهم سواسية في ما يتعلق بالحقوق والواجبات[19].

أخيرًا، يمكن القول إن مضمون أطروحة رولز في عقلانية الشخص العقلاني ليست بعيدة عن هذا كله. فالشخص العقلاني يُعرف بصفات منها الاستعداد لتقديم مقترحات «معقولة» من أجل التعاون في سياق الحياة المجتمعية. أما تعريف المقترحات المعقولة فهي تلك التي «يُعقل أن تلاقي قبولًا عند الآخرين الذين يتصفون بالعقلانية». ومن الصفات الأخرى التي تُعرف العقلانية

(19) Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978), pp. 48ff.

من خلالها الاستعداد لالتزام القرارات الجماعية التي تتصف بالعقلانية[20]. وليس الامتناع عن تقديم المقترحات التي لا يعقل أن يجدها الآخرون معقولة إلا طريقة أخرى للقول إنه لا يتوقع من الإنسان العقلاني أن يسن لنفسه قانونًا لا يُتوقع أن يقبل الآخرون به، مثل القانون الذي يقترحه السارق عندما يقول: «تُمنع أنواع السرقة كلها، ما عدا تلك التي أقوم بها أنا وأفراد عائلتي».

يمكن القول إذًا، وبموجب النظرية (أو النظريات) التي تؤسس للأخلاق على أساس عقلاني، إن الحقوق في العموم، وحقوق الإنسان في نهاية المطاف، تجد تبريرها في حقيقة أن العقل لا يُدرك سببًا منطقيًا كافيًا للتمييز بين فلان وعلان من الناس. أساس الأخلاق إذًا هو نزعة العقل إلى الاتساق والتناسق، وهي نزعة تظهر بشكل يكاد يكون فطريًا من خلال رفض الإنسان الأفكار المتناقضة، في الأقل عندما يبدو التناقض بينًا. كما تظهر أيضًا في عدم الارتياح إلى التطبيق الاعتباطي للأحكام، كما يحدث عندما يقبل الإنسان لنفسه شيئًا لا يرضى أن يقوم به الأخرون. وهذا القول إن الأخلاق، ومن ورائها الحقوق، تقوم على أساس عقلاني يدعو إلى الاطمئنان. فمن شأن هذا أن يضمن عالميتها وموضوعيتها، ما دام العقل حقيقة موضوعية مشتركة بين الناس، كما من شأنه توفير أساس لها، فلا يعود التزامها أمرًا اعتباطيًا من دون تفسير عقلاني.

لكن مع هذا كله، حامت - وما زالت تحوم - شكوك كثيرة حول ما إذا العقل يمثل فعلًا تبريرًا للقناعة والاعتراف والتزام الحقوق. فحتى لو اعترفنا بنزعة العقل إلى الاتساق، وإلى نفوره

---

(20) Rawls, *Political Liberalism*, p. 50.

من التناقض والاعتباط، وأعطينا هذه الحقيقة كل ما تستحقه من أهمية، فربما يُقال إن التزام الإنسان العاقل منطق توفير الأسباب الكافية للأفعال ليس التزامًا مطلقًا، لأن كثيرًا مما نفعله لا يتطلب مبررًا أو سندًا عقلانيًا. كما يقول داي نفسه، يمكنني أن أقبل في أثناء وجودي في ضيافتك هذا اليوم عرضك الكريم بإضافة الكريما إلى كوب الشاي الذي تقدمه، ثم أرفضه في مناسبة ثانية، من دون أن يكون قد استجد عندي سببٌ أو مسوغٌ يبرر هذا القرار المختلف[21]. يذكرنا هذا المثل بما يقوله الغزالي عن شخص يختار بين حبتي تمر لا يمكنه تناولهما معًا. فربما يختار تلك التي على يمينه أولًا، من دون أي سببٍ كافٍ يجعله يبدأ بهذه وليس بتلك. فالفعل فعل إرادة، وهذه الأخيرة قادرة بطبيعتها أن تحسم الأمور من دون أن تنتظر إرشادات العقل بالتوجة يمنة أو يسرة[22].

ربما يقول قائل إن غياب الأسباب المعقلنة في بعض الحالات قد لا يكون المشكلة الأصعب هنا، بل ربما تمثل كثرتها مشكلة أكبر. فنادرًا ما يجد الإنسان صعوبةً في العثور على الأسباب التي تبرر المعاملة الخاصة للنفس. فلو قام أحدهم بسد الطريق أمام غيره فترةً ما، ثم احتج بشدة على قيام الآخرين بمثل ذلك الفعل، لما عدم وسيلة لاكتشاف بعض الأسباب التي يمكن تقديمها أسبابًا تبرر فعله، مستندًا إلى بعض الفروقات بين حالته والحالات الأخرى التي يحتج عليها. فمن المستحيل عمليًا أن تشبه حالة قيامه بالفعل الحالات

(21) Deigh, p. 169.

(22) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة: *The Incoherence of the Philosophers*، مايكل مارموره (محرر) (يوتاه: جامعة بريغهام يونج، 2000)، ص 23.

الأخرى في التفصيلات كلها. ومن المرجح جدًا، بل من المؤكد، أن يكون هناك فروقات ربما يستخدمها الشخص في تبرير فعلته. ربما يقول (مثلًا) إن وضعه الصحي استدعى ذلك، وربما يكون هذا القول موضع جدل غير قابل للحسم، ليس بين معارفه فحسب، بل بين الأطباء الذين يتردد على زيارتهم أيضًا. وربما يحتج السيد الأبيض الذي لا يمانع في بيع السود وشرائهم بشدة إذا وقع في أسر سودٍ يشتغلون في تجارة الرقيق الأبيض. ربما نرى - نحن المراقبين الخارجيين - في القرن الواحد والعشرين أن السيد الأبيض يناقض نفسه، لأن الأفعال التي يفعلها هي نفسها الأفعال التي يستنكرها، لكن البيض في القرن الخامس عشر (مثلًا) لم يروا هذا. فبالنسبة إليهم، لم يكن الفعل المقبول هو نفسه الفعل المستنكر. كان الفعل المقبول هو استرقاق السود، بينما كان الفعل المستنكر هو استرقاق البيض. وشتان ما بين هذين الفعلين، من وجهة نظرهم. ليس فعلهم مناقضًا لنفسه، كما ليس فيه أدنى درجة من الاعتباط، كما يرون هم أنفسهم.

يمكن الرد على هذا بالقول إننا لم نصل إلى مرحلة نعلن فيها عن استقالة العقل في مسألة التأسيس. فالشخص الذي يبرر فعلته بسد الطريق استنادًا إلى أوضاعه الصحية ليس بالضرورة إنسانًا أنانيًا أو غير أخلاقي. كما ليس عمله اعتباطيًا بتاتًا، ولن يغدو اعتباطيًا إلا إذا قال: «يجوز لي سدّ الطريق إذا كانت هذه الوسيلة الوحيدة لإنقاذ حياتي، أما أنتم، فلا يجوز لكم سدّ الطريق حتى ولو كان هذا على حساب حياتكم». أما إن قبل بتعميم مبدئه السلوكي، وقال: «يجوز للناس، كل الناس، وفي الحالات الطارئة، سد الطريق»، فمن الواضح أنه لا يزال في النطاق الأخلاقي، والأهم من ذلك أنه لا يزال

محكومًا بالعقل والمسوغات العقلانية التي يقبلها كل إنسان عاقل (أو التي يمكن أن نتحاور في شأنها عقليًا).

أما بالنسبة إلى السيد الأبيض، فلنسأله أولًا عن المسوغ الذي يقدمه لاستعباد السود على خلاف البيض. إن قام السيد الأبيض باستخدام حقيقة الفرق في اللون، فربما يُقال له: «إذا كان السواد يجعل من العبودية أمرًا مقبولًا، فالشيء نفسه ينطبق على البياض، ولا يحق لك الاعتراض على استرقاق البيض». وإذا أشار إلى الفوائد الجمة التي تنجم عن استعباد السود، عندها يشار إلى المضار التي تلحق بمن يقع عليهم الضيم، وهو ملزم عقلانيًا بالرد على مقولة: «ليس في المنطق أو العقل ما يُعطي مصالحك أهمية أكبر من مصالح الآخرين». فإن قبل بهذه الاعتبارات، وأصغى لصوت العقل، فيكون واضحًا أن ممارسته الأخلاقية (الخاطئة) كانت قائمة على أساس جهل من نوع معين، ومتى تخلص من هذا الجهل عاد إلى جادة الصواب الأخلاقي القائم على أساس عقلاني. وبالتالي، لا مشكلة في وجود كثرة من الأسباب المعقلنة، فهذا أصلًا مطلوب، لأننا كثيرًا ما نُضطر إلى أن نحيد عن القواعد الأخلاقية، مثل من يتفوه بكذبة صغيرة لتجنب شرٍّ كبير، أو كمن يكذب على مريض من أجل رفع معنوياته، ما يعزز فرص الشفاء.

الأسباب المرشحة لعقلنة السلوك كثيرة، لكنها ليست مقنعة دائمًا. وربما يعترف السيد الأبيض في نهاية الأمر أن لا طائل تحت محاولة البرهنة على أن سواد البشرة سبب مقنع للحرمان من الحرية. لكن، هل من أمل يُرتجى في البرهنة على أنها ليست سببًا مقنعًا للحرمان من الحرية؟ (على من يقع عبء البينة أصلًا، وكيف

نحدد ذلك؟) في القرن الواحد والعشرين، يقول الناس: «لون البشرة ليس مهمًا، ولا تترتب عليه أي حقوق أو واجبات». وهذا بالضبط ما يقوم عليه نقدنا المعاصر لفكرة العبودية: ليس اللون سببًا وجيهًا للتمييز بين الناس في المعاملة والحقوق، ونزيد على ذلك فنقول: «ليس النوع الاجتماعي مهمًا، وليس الدين مهمًا، وليست اللغة مهمة، وليست الخلفية الثقافية مهمة». لذلك تستنكر المنظومة الحالية لحقوق الإنسان كل تمييز قائم على أساس اللون أو النوع الاجتماعي أو الدين وأمور أخرى لا يعتبرها أولئك الذين يؤمنون بحقوق الإنسان مهمة بالنسبة إليهم.

ليست مهمة بالنسبة إليهم، لكنها غاية في الأهمية بالنسبة إلى كثير من الناس الذين لا يزالون يؤمنون بشدة أن المرأة غير مساوية للرجل، وأن ليس لها بالتالي الحقوق نفسها. وهي أيضًا غاية في الأهمية بالنسبة إلى أولئك الذين يقترفون مذابح جماعية ويستخدمون أسلحة كيماوية بحق جماعات أخرى، على أساس اختلاف المعتقدات الدينية أو المصالح الطبقية أو غيرها. من الواضح أن هؤلاء القتلة يدركون أن لضحاياهم أهدافًا ومصالح حياتية، وهم بحاجة إلى الحرية وسلامة البدن كي يتمكنوا من تحقيق أهدافهم ومصالحهم. لكن الأمر الذي ربما يستعصي عليهم الاقتناع به هو أن مصالح هؤلاء وأهدافهم تستحق الاحترام والمعاملة المتساوية. يقول داي في نقده أطروحة جيويرث: «لا يسوّغ الفاعل غير الأخلاقي مطلبه بعدم تدخل الآخرين في حرياته وسلامته من منطلق أن ذلك يضر بكونه فاعلًا عقلانيًا فحسب، لكنه أيضًا يسوغ مطلبه بالإشارة إلى أن أهدافه أهداف طيبة، ما يعني أن له اهتمامًا خاصًا بتحققها. لكن، بما أنه غير ملزم بالاهتمام بأهداف الآخرين،

فهو لا يحتاج إلى الاعتراف بأن أهدافهم طيبة، بل يمكنه الاعتقاد أن أهداف الآخرين شريرة أو لا قيمة لها. لذا يمكنه، ومن دون مخالفة مبدأ السبب الكافي، أن يعتقد أن على الآخرين ألا يعتدوا على حريته أو سلامته، في حين له الحق في التدخل في حرية الآخرين. من وجهة نظر الشخص غير الأخلاقي، تبدو حريته وسلامته الشخصية أمرين جيدين [خيرتين أو طيبتين]، بل ومطلوبين، في حين أن حرية الآخرين وسلامتهم الشخصية ليست كذلك[23].

ينبغي أن يذكرنا هذا الكلام بما قلناه في القسم السابق عن الإنسانية ومفاهيم الكرامة والحقوق في الثقافات التقليدية التي لا تعترف بالمفهوم الشامل للإنسانية. فمما لا شك فيه أن تصورات هذه الثقافات عن الخير والشر، النبل والوضاعة، الحق والباطل، الجمال والقبح تؤدي دورًا مهمًا في منطق المسوغات التي يسوقها الناس من أجل تبرير ما يقومون به من تصرفات. كما تؤدي دورًا مهمًا في استعدادهم لتفهم الإعتبارات التي ربما يسوقها أشخاص آخرون لا ينتمون إلى عالمهم التقليدي نفسه أو قبولها أو رفضها. وبالتالي، ليس مستغربًا أن نرى أحكامًا قيمية تتعلق بأهداف ومصالح أناس آخرين تقول: «هذه الأهداف وضيعة، وهذه المصالح شريرة، وهذا أسلوب حياة خسيس»، إلى غير ذلك من الأمور. بالتالي، لا مفر من طرح السؤال الآتي: ما هذا العقل الذي يقول لنا إنه لا يوجد سبب وجيه لإعلاء أهدافنا أو مصالحنا فوق أهداف الآخرين ومصالحهم؟ يجد بعض الناس أهداف غيره وضيعة، أو مصالح غيره شريرة، أو أسلوب حياة الآخرين خسيسًا، أو عاداتهم مثيرة

(23) Deigh, p. 172.

للاشمئزاز. وبناءً على ذلك، لا يجدون غضاضة في إعلاء مصالحهم وأهدافهم فوق مصالح هؤلاء الآخرين وأهدافهم، بل ربما يتعاملون مع هؤلاء الآخرين كما لو كانوا مجرد حيوانات. هل نقول إن هؤلاء «المستكبرين» غير عقلانيين؟ إن قلنا إنهم غير عقلانيين، كان هذا نوعًا من الشطط. فربما يكون ذكاؤهم حادًا وقدراتهم الحسابية متطورة. هم، أو بعضٌ منهم في الأقل، أناس ثقافات ماقبل الحداثة، لم يصلوا إلى مرحلة اكتشاف «البشرية الواحدة» التي ننضوي تحت لوائها جميعًا[24]. هم اليونان القدماء، مثلًا، أهل أفلاطون وأرسطو (الذي اشتُهر عنه القول بالعبودية الطبيعية) الذين لم يكن في وسعهم تصور مفهوم عام للبشرية يجمعهم مع البرابرة الذي كانوا يعيشون على الضفة الجنوبية من البحر المتوسط. أمن الواجب علينا أن نقول إنهم كانوا غير عقلانيين؟ أليس من الأصح القول إن هؤلاء الناس كانوا ينتمون إلى عوالم فكرية وقيمية وأخلاقية غير عالمنا؟

ثم هل هناك تعريف واحد للعقلانية أم هناك تعريفات متباينة في ثقافات وأزمان مختلفة؟ إذا فهمنا العقلانية بأنها ما يمكن أن يُشار إليه بمصطلحات مثل «الذكاء» و«القدرة على حساب الوسائل المؤدية إلى الغايات عمومًا»، أي تلك القدرات التي تميز الإنسان حتى من أكثر الحيوانات تطورًا، فربما تكون هذه العقلانية واضحة المعالم، لكنها ربما توجد بمجملها في حوزة الشياطين والقتلة ممن ليس عندهم أدنى درجة من الأخلاق. ربما تكون موجودة عند علماء

---

(24) يقول ريتشارد رورتي (Richard Rorty)، كما سنورد لاحقًا، إن هذا لم يكن اكتشافًا بقدر ما كان قرارًا تاريخيًا من نوع معين. ونبقى بانتظار الجواب عن الأسباب التي استوجبت هذا القرار، مفترضين أنه كان قرارًا جيدًا.

منطق ورياضيات وعلوم طبيعية لا يزالون يؤمنون بمعتقدات دينية بدائية، بعد أن نجحوا، بطريقة ما، في الفصل بين الإيمان والعلم في حياتهم ومناهج تفكيرهم.

لكننا (على ما يظهر) لسنا في صدد الحديث عن هذا النوع من العقلانية حين محاولتنا تأسيس الحقوق على أساس عقلاني. من أجل فهم النوع المطلوب من العقلانية، يمكننا الإشارة (على سبيل المثال) إلى أطروحات رولز المتعلقة بالعقل العام، تلك الأنماط من التفكير والمحاجّة التي يفترض أن يلتزمها الأفراد عندما يكونون في صدد التفكير في سن قوانين تمس الشأن العام في المجتمع. يقول رولز: «ينبغي علينا أن نحيل إلى المعتقدات المقبولة عمومًا في الوقت الحاضر، إضافة إلى أنماط التعقل التي تقع ضمن إطار الحس السليم، ومناهج واستنتاجات العلوم عندما لا تكون هذه موضع خلاف. يجب علينا عدم الإحالة إلى العقائد الشاملة، الفلسفية منها والدينية، ولا إلى النظريات الاقتصادية المعقدة، خصوصًا عندما تكون موضع جدل. يجب، وفي حدود الممكن، أن ترتكز المعرفة وطرائق الحجاج المستخدمة في عرض تأييد مبادئ العدالة على الحقائق الواضحة الجلية المقبولة حاليًا، أو التي يمكن عرضها أمام جمهور المواطنين عامة»[25]. من المثير للاستغراب أن لا يأتي رولز على ذكر ما إذا يمكن للمحاجّات والأسباب المطروحة لدعم المواقف والسياسات أن تحوي مفردات قيمية مثل «خير» و«شر» و«خسيس» و«شريف» و«التضحية» و«العطاء» و«التكريم» و«الاستغلال». فهذه، إن سُمح لها بالوجود على صعيد المناقشات

(25) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 224-225.

العامة فسوف تتسبب في خلافات لا نهاية لها بسبب طبيعتها غير القابلة للتحديد والتوافق. فضلًا عن أن هناك كثيرًا من المفكرين ومن المجتمعات التي لا ترى أي عقلانية في أن يحاجج الإنسان بالطريقة التي يقترحها رولز. فضلًا أيضًا عن الإمكان العملي للفصل، وبهذه الطريقة الدقيقة، بين المعتقدات الفلسفية (أو الدينية أو الأخلاقية) من جهة، ومناهج البحث والمحاجّة والمعتقدات التي ربما تكون موضع إجماع في وقت من الأوقات من جهة أخرى. فلا يمكن الفكاك من التداخل بين ما هو وصفي علمي بحت وما هو قيمي. وما القول بغير ذلك إلا تعبير عن الحنين إلى نوع من الفلسفة الوضعية التي كان يُهيأ لأصحابها أن عالم المنطق والحقائق شيء، وعالم القيم شيء آخر[26]. إضافة إلى ذلك أيضًا، لا يمثل إجماع الناس (وما يمليه عليهم الحس السليم (Common Sense)) في وقت من الأوقات ضمانًا للصواب. ألم يُجمع الناس يومًا ما على أن الشمس تدور حول الأرض؟ لا يدري القارئ ما عسى أن تكون الفائدة من هذه القيود كلها التي يفرضها رولز. فهي ليست مستحيلة التحقق فحسب، بل تقوم على افتراضات قابلة للرفض، ولا هدف من ورائها إلا الوصول إلى توافق الآراء بأي ثمن.

تختلف العقلانية من عصر إلى عصر ومن ثقافة إلى ثقافة. يقول جوزيف شومبيتر في سياق مناقشته مفهوم المساواة والحقوق، وما

(26) بات القائلون بعدم إمكان الفصل بين المصطلحات المعيارية من جهة، والوصفية الصرفة من جهة أخرى، كثرًا، بعد مرور أكثر من نصف قرن على أفول نجم فلسفة الوضعية المنطقية. من هؤلاء: Putnam (2002), Williams (1985), Anscombe (1958).

يمكن تسميته العدالة السياسية الديمقراطية: «بوسع بعض الناس أن يقولوا، ومن دون أن تكون أقوالهم هذه من باب العبث (Absurdity) أو الرياء، إن صلاحية (Fitness) الإنسان [للقيام بنشاط سياسي] تقاس بالإشارة إلى قدرته على الإنفاق على نفسه. وفي الوطن الذي يسود فيه معتقد ديني بشكل قوي بإمكان بعضهم القول (من دون أن يكون هذا الاعتقاد من باب العبث أو الرياء) إن الخروج على رأي الجماعة يُلغي الحقوق السياسية. يؤدي الجنس دورًا مشابهًا في المجتمع الذي يميز ضد النساء. بوسعنا أن نستنكر طبعًا الممارسات الدارجة في مثل هذه المجتمعات. لكن المنطق السليم يقتضي منا (إذا نحن قمنا بذلك) أن نستنكر النظريات المتعلقة بأهمية الثروة أو الدين أو الجنس أو العرق ...إلخ، وليس لنا أن ننتقد هذه المجتمعات لكونها غير ديمقراطية. من المؤكد أن الحماسة الدينية المفرطة لا تتناقض مع الديمقراطية كيفما عرّفنا هذه الأخيرة. فهناك موقف ديني من نوع محدد يرى أن الهراطقة هم أسوأ من المجانين[27].

ما الذي يمكن قوله للمتدين الذي يرى في الخارج على الملة إنسانًا غير عاقل، بل أسوأ، كأن يكون مصدر خطر أو شر مستطير؟ هل نستطيع إقامة البرهان على أن مثل هذه العقيدة، ومفهومها عن العقلانية، هي نفسها عقيدة غير عقلانية؟ من المتفق عليه في الوقت الحاضر أن لا سبيل لدحض أي نظرية أو عقيدة بالكامل إو إقامة البرهان عليها، حتى في مجال البحث العلمي، وأن العقائد لا تموت من طريق المنطق والبرهان، إنما تموت عندما ينقرض المدافعون

---

(27) Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper and Row, 1976; [1950]), pp. 244-245.

عنها[28]. إذًا، في المحصلة الأخيرة، ليس من المتوقع، بل لنقل أنه ليس من المعقول أن نتوقع أن البشر سيتفقون على معنى واحد للعقلانية.

من اللازم أن نؤكد هنا أننا لسنا حتى هذه اللحظة بصدد القول إن حقوق الإنسان إختراع ثقافي، أو أن حقوق الإنسان نسبية، مع أن هذا رأي شائع، ومن المتوقع أن يلقى تجاوبًا عند من يهتمون بدراسة الحقوق من منظور علم الاجتماع أو علم النفس أو التاريخ، إضافة إلى كثير من الفلاسفة. لنقل إننا نجد أنفسنا في عصر نؤمن فيه بكذا وكذا في ما يتعلق بحقوق الإنسان. لنقل إننا نريد أن نفهم هذه الحقيقة، كما نريد أن نؤسس لها علميًا أو فلسفيًا أو كيفما اتفق، أو نريد أن نجد طرائق لدعمها. فماذا نفعل؟ في ظاهر الأمر، يبدو أننا إذا اكتفينا بالارتكاز على العقل لدعم المعتقدات الأخلاقية، بما فيها تلك التي تقول إن للإنسان حقوقًا بغض النظر عن لونه وجنسه وديانته، لما استطعنا الذهاب بعيدًا. آن الأوان للبحث عن طرائق أخرى لتأسيس كرامة الإنسان وحقوقه.

(28) هذا ما استقر عليه الرأي في الأقل منذ ظهور كتاب توماس كون (Thomas Kuhn) بنية الثورات العلمية: توماس س. كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).

-4-

التعاطف

من المتفق عليه أن الأخلاق، وما نؤديه من أفعال ذات تبعات أو جوانب أخلاقية، تمثّل جزءًا مما يسمّى أحيانًا «العقل العملي»، خلافًا لـ «العقل النظري» البحت الذي ربما لا يُعنى بأكثر من الإدراك وتتبع النتائج التي تترتب عن المقدمات، من دون النظر إلى إمكان أو مرغوبية القيام بعمل ما. ربما يقف الإنسان أمام ثلاجة عامرة بأصناف المأكولات المختلفة ويفكر في مركباتها وطرائق تحضيرها والنتائج المرتبة عن تناولها أو عدم تناولها. لا يُلزمنا العقل النظري أداء أي فعل من الأفعال نتيجة هذا النشاط الفكري، ما دامت الرغبة في أداء فعل ما في هذا الوضع غير موجودة. أما إذا وجد الإنسان نفسه في مثل هذا الموقف، لكن في حضور أطفال يتضورون جوعًا، فمن شأن العقل العملي أن يوظف المبادئ السلوكية والقيم الأخلاقية والرغبات والانفعالات النفسية ومعلومات الغايات والوسائل من أجل أداء فعل معين، كتزويد الأطفال بالطعام.

إضافة إلى هذا، يُذكر أن المبادئ والقوانين الأخلاقية كانت على الدوام ذات وظيفة توجيهية في ما يتعلق بأفعال الإنسان. لا يطالبنا قانون نيوتن الذي يقول إن كل جسم يبقى على حاله من حركة أو سكون إلا إذا أثر فيه جسم آخر بأن نؤدي أي عمل محدد على أساسه. أما القانون الحقوقي الذي يقول إن لكل إنسان الحق في الحرية (شرط أن لا يتعارض ذلك مع حرية الآخرين)، فمن المفترض أن يدفعنا اقتناعنا به إلى الامتناع عن أداء أفعال معينة في

بعض الأحيان، أو إلى أداء أفعال معينة في أحيان أخرى. لا نقصد القول هنا إن هذا القانون يسري على الناس كما تسري عليهم قوانين الطبيعة، فربما لا تتوافر عند بعض الناس دوافع قوية لأداء هذا الفعل أو ذاك. وربما نجد أنفسنا في بعض الأوضاع غير قادرين على التفكير إلا في أنفسنا ومصالحنا الخاصة. لكن هذا لا يغيّر من حقيقة الأمر شيئًا. فالمبدأ الأخلاقي مبدأ توجيهي، وله في الأحوال العادية أثر في سلوكنا، خلافًا للمبدأ العلمي الطبيعي أو الرياضي البحت الذي لا يشكل استيعابنا له أي دافع لأداء أي عمل أو الامتناع عنه.

يقودنا الحديث عن الدوافع إلى الحديث عن المشاعر والأحاسيس والرغبات والانفعالات من أنواع مختلفة، تتراوح بين الإحساس بالخوف الذي ربما يدفعنا إلى الهرب، والإحساس بالشفقة الذي يدفعنا إلى مساعدة المحتاج، والاحترام الذي يدفعنا إلى التعامل مع الآخرين كأنداد لا كعبيد أو أسياد، والإحساس بالمحبة الذي يدفعنا إلى أداء أفعال مختلفة تجاه من نحبهم، والإحساس بالألم الذي يدفعنا إلى حماية النفس.

تكاد هذه المشاعر والانفعالات التي تساهم في تشكيل دوافعنا وتقف وراء أفعالنا لا تُعدّ أو تُحصى. لكن يبرز صنفان بصورة جلية في مجال التأسيس للكرامة وحقوق الإنسان على أساس وجداني: الأول يشار إليه عادة بـ «التعاطف» (Sympathy) ويقصد به الشعور الذي ينبع طواعية من شخص تجاه شخص (أو كائن آخر) في وضع بائس، أو في حالة معاناة، ويؤدي في كثير من الأحيان إلى أداء عمل ما لتخفيف الألم أو تحسين الوضع البائس. ويمكن استخدام مفردات

الشفقة والحنان أو التحنن والرحمة لما نقصده بـ «التعاطف»[1]. أما الصنف الثاني من المشاعر فيمكن الإشارة إليه بالاحترام أو التقدير أو الإعتراف، على نحوٍ سنقوم بتبيانه لاحقًا.

من حسن الطالع أنّ في الإمكان الشروع بالحديث عن دور التعاطف والاحترام في مشروع التأسيس المقترح استكمالًا لبعض المسائل التي سبق أن أثرناها في معرض نقدنا مشروع النهوض بالحقوق على أسس عقلانية وحدها. سوف نناقش مفهوم التعاطف في هذا الفصل، على أن نقوم بمعالجة مفهوم الاحترام في الفصل الذي يليه.

لنبدأ باستعادة ما سبق لنا قوله في الفصل الأخير من أن كون الإنسان عقلانيًا لا يضمن بتاتًا التزامه بما نسميه «حقوق الآخرين». فالإنسان الذي يكذب بينما يرفض أن يغدو الكذب قانونًا عامًا لا يُناقض نفسه، وجلّ ما يمكننا قوله إنه إنسان يتصرف بصوره اعتباطية لأنه لا يقدم سببًا وجيهًا لإعلاء مصلحته فوق مصلحة غيره. بل، وكما رأينا أيضًا في الفصل السابق، ربما لا تكون تهمة الاعتباط نفسها أمرًا مؤكدًا ما دام الإنسان يمكن أن يرفع مصلحته فوق مصالح

---

(1) هذا وضع موقت إلى حين استقرار المصطلحات في اللغة العربية على حال بخصوص هذه العائلة المفاهيمية، كما هو الأمر في اللغة الإنكليزية (مثلًا). تفرق الإنكليزية بين sympathy وempathy، حيث تشير الثانية إلى قدرة الإنسان على معرفة حال الشخص الآخر بصورة شعورية (تحس بما يحس به) من دون تحنن أو رغبة بمد يد العون بالضرورة. يمكن استخدام «التعاطف» مرادفًا عربيًا لـ empathy في حين ترادف مفردة «تحنن» أو «عطف» كلمة sympathy. أما الرحمة فلا يلزم فيها جانب «الشعور به» أو «الشعور مع»، كما هي الحال عندما تُنسب صفة الرحمة إلى الله سبحانه وتعالى. تشترك الشفقة مع التحنن والرحمة في أشياء عدة، لكنها لا تعني الشيء نفسه تمامًا.

الآخرين، انطلاقًا من اعتبارات ربما تكون مقبولة (وعقلانية تمامًا) في سياق ثقافات أو حقب تاريخية معينة، كاعتبارات الطبقة أو النوع الاجتماعي أو الدين أو الموقف المعياري الذي ربما يتمسك به إنسان تجاه نمط حياة الآخرين ومعتقداتهم.

يمكن رؤية أحد نماذج الإنسان غير الأخلاقي في الإنسان المعتدي (الذي يقتل ويسرق ويظلم)، أو الذي يحابي نفسه ولا يكترث لمصلحة الآخرين، ويسير في حياته على قاعدة «أنا أولًا وأخيرًا». فكأنه يقول للناس: «وُجِدتُم من أجلي، تقومون على خدمتي، أما أنا فلم أوجَد من أجلكم، ولست ملزمًا بخدمتكم». لا تكمن المشكلة الأخلاقية التي يثيرها مثل هذا الإنسان في نطاق العقل والعقلانيات. فمثل هذا الإنسان لا يعاني بالضرورة غباءً أو نقصان عقل، فاستعداده الدائم لتكليف عقله بمهمة العثور على المسوغات بالإشارة إلى الفرق بين صفاته وأوضاعه وصفات الآخرين وأوضاعهم يُظهر غير ذلك. تكمن مشكلة هذا الإنسان الحقيقية على مستوى قدرات أو استعدادات من نوع مختلف تمامًا، فالإنسان الأناني غير قادر أو غير مستعد لإعارة مصالح الآخرين اهتمامًا يوازي الاهتمام الذي يعيره لنفسه. وهذا ما يمكن استشفافه من كلام داي على الشخص المتمركز حول ذاته، الذي لا يرى أن الآثار المترتبة عما يقوم به من أفعال تجاه الآخرين (كأن يسد طريقهم بإيقاف مركبته بشكل غير سليم مثلًا) توازي في أهميتها الآثار المترتبة عما يقوم به الآخرون من أفعال تجاهه (يسدون طريقة بإيقاف مركباتهم بشكل غير سليم). يقول: «لا ينظر الكائن المتمركز حول ذاته (الأناني) الذي يعتقد أن آثار أفعاله في حياة الآخرين أقل أهمية من آثار أفعال الآخرين في حياته، إلى أوضاعه بالطريقة نفسها

التي ينظر فيها إلى أوضاع الآخرين. فعندما تتوافر للإنسان المتمركز حول نفسه الفرصة لتحسين أوضاعه أو خدمة مصالحه في الوقت نفسه لتوفر فرصة للآخرين لتحسين أوضاعهم وخدمة مصالحهم، فإنه لا يرى وجه شبه بين الحالتين»[2].

لا تكمن المشكلة، بموجب تحليل داي، في عدم التزام الإنسان الأناني مسارات العقل (التعميم، استنكار التناقض والاعتباطية، الاستعداد لتقديم المسوغات)، إنما يوجد الخلل على صعيد آخر متعلق باهتمامنا بأنفسنا مقارنة باهتمامنا بالآخرين، واستعدادنا للتعامل معهم بالطريقة نفسها التي نُعامل بها أنفسنا. بعبارة أخرى، الخلل موجود على صعيد المشاعر تجاه أنفسنا مقارنة بمشاعرنا تجاه الآخرين.

ليس هذا الصعيد النفساني الوجداني جزءًا من قدراتنا أو ملكاتنا العقلية (إن كان ثمة ارتباط بين العقل والوجدان فسوف نبيّنه لاحقًا). فلا المُفرط في الأنانية يعاني نقصان العقل، ولا من يضحي بنفسه على الدوام من أجل الآخرين يعاني زيادة مفرطة في العقل. قال روسو في دور العقل في هذا السياق كلامًا لا يدعو إلى التفاؤل، إذ ظن أن تطور العقل (والقدرات العقلية) الذي يرتبط بدخول الإنسان في مرحلة المدنية يأتي على حساب قدرته الطبيعية على التعاطف ورؤية نفسه في الآخر. وبحسب روسو، أول ما يُدركه الإنسان عندما يتطور العقل عنده هو الفروقات بينه وبين غيره، ما يؤدي به في النهاية إلى التمركز حول ذاته والتنكر للآخر المختلف.

---

(2) John Deigh: «Empathy and Universalizability,» in: *The Sources of Moral Agency: Essays in Moral Psychology and Freudian Theory* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 170-171.

يقول روسو: «لا بدّ من أن التعاطف يشتد أكثر كلما كان الكائن الحي الذي يُشاهد معاناة كائن آخر من نوعه نفسه قادرًا على تحديد هويته بشكل متطابق مع هوية الكائن الذي يعاني. ومن الواضح أن هذا التطابق في تحديد الهوية كان أكثر تمامًا وكمالًا في حالة الطبيعة بما لا يقاس مع الوضع الحالي، أي حالة المدنية (العقل). فما الذي يخلق نزعة إيثار النفس سوى العقل، وما الذي يقويها سوى التفكر؟ العقل هو الذي يدفع الإنسان إلى الانطواء على نفسه، وهو الذي يمكنه من النأي بنفسه عن كل ما يكدّر صفوه. تلك هي مواهب الحضارة التي يفتقر إليها الإنسان البدائي («الهمجي»). لهذا السبب، تراه دومًا يسارع إلى الاستجابة، حتى على حساب مصلحته الفردية، إلى كل نداء يصدر من الطبيعية الإنسانية»[3].

لنتفق إذًا على أن وجود صعيد وجداني شعوري في حياة الإنسان، يختلف عن الجانب العقلي. إنه جانب «أحب - أكره»، «أكترث - لا أكترث»، «يُحزنني - يُفرحني»، «يؤلمني - يُمتعني»، «يُغضبني - يُسرّني»، «يُخيفني - لا يُخيفني» وغير ذلك كثير من المشاعر التي نتشارك فيه مع مخلوقات (حيوانات) أدنى منا درجة في سلم التطور الطبيعي.

هل يمكن العثور على قيمة أخلاقية أو جانب أخلاقي على هذا الصعيد الوجداني؟ نعم. وهذا ما عبر عنه آدم سميث من خلال مفهوم «المشاعر الأخلاقية» (Moral Sentiments). يقول سميث: «من

(3) Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract, and, The First and Second Discourses*, Susan Dunn (ed. and intro), with Essays by Gita May et al., Rethinking the Western Tradition (New Haven: Yale University Press, 2002), p. 107.

الواضح، مهما كان الإنسان أنانيًا، أن هناك مبادئ في طبيعة الإنسان تجعله يهتم بحياة الآخرين، ويحسب سعادتهم شرطًا لسعادته، على الرغم من أنه قد لا يحصل على أي منفعة من ذلك، عدا سروره بمشاهدة تلك السعادة. من هذه المبادئ مبدأ الشفقة أو التعاطف، ذلك الإحساس الذي نشعر به تجاه بؤس الآخرين، سواءً عندما ما نشاهده أم عندما يُصوّر لنا بصورة حية. الحقيقة القائلة إننا كثيرًا ما نشعر بالأسى لمعاناة الآخرين واضحةٌ ولا تتطلب براهين. ولا يقتصر الشعور موضوع حديثنا، مثله مثل المبادئ الوجدانية الأخرى في الطبيعة البشرية، على البشر الذين يتسمون بالفضيلة والإنسانية فحسب، وإن كان لهم النصيب الأكبر منه من خلال مشاعرهم المرهفة. فحتى للأوغاد والمجرمين منه نصيب، على الرغم من عدم التزامهم قوانين المجتمع»[4].

يتابع سميث كلامه بملاحظة ذات دلالة: عندما نراقب شخصًا يوشك أن يتلقى ضربة قوية على يده أو رجله، فإننا نتراجع في مكاننا وربما يتلمس الواحد منا يده أو رجله كما لو كان بصدد درء الضربة عنها!. ويزعم سميث أن الضربة التي توجع الآخر توجعنا نحن المشاهدين، وإن لم يكن بالطريقة نفسها[5].

ما عاد مثل هذه الأفكار غريبًا في سياق البحوث النيوروفسيولوجية الحديثة منذ اكتشاف خلايا دماغية (Mirror

(4) Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, Knud Haakonssen (ed.), Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2002), p. 11.

(5) Ibid., p. 12.

(Neurons في الإنسان (والحيوانات المتطورة الأخرى) يبدو أنها تنشط في الحالات التي نقوم فيها بفعل قصدي (متعمد) أو نشاهد أحدًا يؤدي مثل هذا الفعل أمامنا. تبين المشاهدات والتجارب العلمية أن مشاهدتنا شخصًا متألمًا تسبب حصول نشاط عصبي في مناطق محددة من الدماغ، هي نفسها (بقدر معين) تلك المناطق التي تنشط عصبيًا عندما نكون نحن أنفسنا في حال معاناة من الألم. أدت البحوث التي تجري في هذا المجال إلى إقناع كثير من الدارسين بأن هذه الحقائق تفسر كثيرًا مما كان يستعصي على التفسير، مثل قدراتنا الفائقة على معرفة أحاسيس الآخرين ونواياهم وخططهم وما يدور في خلدهم بصورة دقيقة وشبه يقينية[6]. لكن، بمعزل عن البحوث العلمية الكثيرة من هذا النوع، لا بدّ من الإقرار بأن التجارب الإنسانية اليومية تؤيد ملاحظات سميث تأييدًا كافيًا. لكن ما علاقة هذا كله بموضوع بحثنا؟

هناك تراث فلسفي عريق سعى - ولا يزال يسعى - إلى تأسيس الأخلاق على أسس وجدانية شعورية من هذا النوع. يشمل هذا التراث أسماء بارزة، مثل آدم سميث وديفيد هيوم في القرن الثامن عشر، ومارثا نوسباوم وريتشارد رورتي وغيرهم في القرن العشرين. لا يُنكر أصحاب هذا التقليد وجود نزعات أنانية أو عدوانية في الإنسان، ولا وجود حالات من الاختلال والمرض، منها أنموذج الانسان السادي الذي يستمتع بتعذيب الآخرين، أو الشخصية «السايكوباثية» التي تقترف أبشع الجرائم من دون أدنى درجة من الشعور والمشاركة

---

(6) Dan Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame* (Oxford: Oxford University Press, 2014), p. 155.

الوجدانية أو التأثر بما يحدث للآخرين. هناك بالطبع، وعلى الدوام، الإنسان الأناني القابع في صدر كل واحد منا: في أوضاع معينة، يشعر بآلام الآخرين ويُبدي استعدادًا لمساعدتهم، لكنه مستعد للتوقف عن هذا النشاط الإغاثي إن تحول إلى عبء ثقيل، أو تجاوزت كلفته حدًا معينًا. لكن، مع هذا كله، تبقى الحقيقة الأساس ماثلةً أمامنا، وهي أن الإنسان كائن حباه التطور الطبيعي بنزعات اجتماعية لم تكن لتبقى أو تتطور لو لم تترافق مع قدرات تعاطفية تظهر من خلال الميل إلى التعاون مع الآخرين ومساعدتهم. تتجلى هذه القدرات أيضًا في الإحساس بما يؤلم الآخرين، وهو إحساس يؤدي في كثير من الأحوال إلى محاولة إزالة الأذى عنهم أو التوقف عن عمل ما من شأنه أن يلحق بهم الأذى. هذه هي حال الإنسان العادي في الأحوال الطبيعية. واستنادًا إليها تطور الاجتماع البشري بشكل ليس له مثيل بين الكائنات الأخرى. وينبغي ألا تغفلنا الأمثلة الشاذة التي لا حصر لها - بل لا يمكن أن تغفلنا - عن هذه الحقيقة.

تُفيد الفكرة الأساس في التأسيس الشعوري للأخلاق والحقوق بأن مفاهيم الخير والشر والعدل والظلم والحقوق والواجبات وغيرها من المفاهيم الأخلاقية ليست ترجمةً لأفكار يجدها العقل بيّنة بذاتها، أو يجد نفسه في وضع يشوبه التناقض إن هو خالفها (كانط). فالحقائق الأخلاقية، وتلك المتعلقة بالحقوق، ليست حقائق رياضية منطقية يُقرها العقل بنفسه ولنفسه. خلافًا لذلك، نقول بموجب الفكرة الحالية إن أساس الأخلاق يكمن في قدرات ورغبات طبيعية موجودة عندنا، أي في قدرتنا على الإحساس بألم الآخرين ومعاناتهم في حال تعرضهم للأذى، ورغبتنا في تعاون معهم لا يؤدي إلى منافع ذاتية فحسب، بل يتحول لاحقًا إلى أمر

نرغبه في ذاته حتى لو لم يكن ليوصلنا إلى منافع ذاتية في الحال. إن القدرة على التعاطف مع الآخرين هي الغريزة الاجتماعية الأساسية، كما تقول مارثا نوسباوم، أي ما يميز الكائن البشري من غيره من الكائنات الاجتماعية التي تلتقي وتعيش وتعمل معًا، كما هي حال القطيع من الحيوانات في حالة الطبيعية، من دون أن يكون العيش أو العمل المشترك (في الحالة الحيوانية) متلازمًا مع حياة عاطفية وجدانية كما هو الحال عند الإنسان(7).

لكن، مع ذلك، لا يوافق كثير من المفكرين على ربط الأخلاق بالتعاطف (والمشاعر الوجدانية عمومًا) على النحو «التأسيسي» الذي نسعى إلى دعمه بالحجج الملائمة. وهذا مردود إلى أسباب كثيرة لا يتسع فصل واحد لمناقشتها. لذا، سنناقشها على مراحل في الفصول الباقية في هذا الكتاب، ابتداءً بالفصل الحالي، حيث نناقش واحدًا من أصعب الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى مشروع تأسيس الأخلاق استنادًا إلى المشاعر الطبيعية.

بوسعنا بيان هذا الانتقاد بالطريقة الآتية: أن يتعاطف أحد منا مع إنسان أو يشفق عليه فيمتنع عن الإعتداء عليه أو يسارع إلى مساعدته شيء، والقول إن عليه واجبًا أخلاقيًا يقضي بامتناعه عن السلب أو الاعتداء فهذا شيء آخر. وبالتالي، يمكننا أن نتساءل: هل من الحكمة استبدال خطاب الحقوق الطبيعية بخطاب التعاطف، أو الاستعاضة عن مفهوم العدالة بمفهوم الرحمة أو ما شابهه؟(8). كيف ينبع الوجوب

(7) Martha C. Nussbaum, «Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law,» *Harvard Law Review*, vol. 107, no. 3 (January 1994), p. 744.

(8) Ritchard Boyd, «Pity's Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion,» *Political Theory*, vol. 32, no. 4 (August 2004), p. 351.

من التعاطف؟ هل هذا ممكن في الأصل؟ لا بدّ من الاعتراف بأن هذه من أصعب القضايا التي تواجه الفلاسفة الذين يسعون إلى «طبعنة» القيم والأخلاق، لكنها قد لا تستعصي على الحل.

نشير أولًا إلى أطروحة بسيطة متواضعة ينبغي ألا تكون موضوع خلاف كبير، ألا وهي أن الأخلاق لا تبدأ قبل أن يكون في إمكان الكائن أن ينظر إلى الكائن الآخر، لا بكونه وسيلةً أو آداة يصنع بها ما يشاء، وإنما إنسانًا نقر بتكافئه معنا، فلا نتعامل معه بطريقة لا نقبلها لأنفسنا. يقول المثل العربي القديم «من ساوى بنفسه فما ظلم». ليس المطلب الذي تتضمّنه هذه الأطروحة (لا تؤذ أحدًا) مطلبًا هينًا، مع أن الأطروحة نفسها (تلك هي الأخلاق!) ربما تكون يسيرة على الفهم والقبول. لكنّ التعاطف يفتح الطريق أمام تسلق الجبل المتمثل في مضمون الأطروحة سالفة الذكر. ففي سياق التعاطف، يُنظر إلى الإنسان المتعاطَف معه باعتباره واحدًا مثلنا، نضع أنفسنا في مكانه (نماهي بينه وبيننا فكأننا هو، كما يقول روسو)، ونجد أنفسنا نحس بالألم الذي يُحس به (وإن بطريقة مختلفة كما يقول سميث). في سياق التعاطف، يُغادر الإنسان باحته الداخلية، ويدخل باحة الإنسان الآخر. يرى ما يحدث هناك فلا يُسرّه، بل يؤلمه، بما يجعله يتوقف عن الاعتداء أو يُسارع إلى المساعدة.

هنا، نجد بدايات الأخلاق. وفي هذه المرحلة، لا تبدو الأخلاق أكثر من انتظامات سلوكية عامة ربما يراها مراقب خارجي من كوكب آخر على صورة تجعله يقول: «يميل الناس إلى عدم قتل بعضهم بعضًا»، أو «يميل الناس إلى عدم أخذ ممتلكات بعضهم بعضًا» أو «يميل الناس إلى مساعدة بعضهم بعضًا». هذا بالطبع تبسيط زائد،

فلا بدّ من أن يرى المراقب الخارجي عددًا كبيرًا من الاستثناءات، كالحروب والسرقات والاعتداءات وكل ما نعرفه عن تاريخ البشرية غير الأخلاقي. لكن، مع ذلك، تبقى الحقيقة الصلبة أن الإنسان كائن اجتماعي. ولو لم تكن عنده القدرة على التعاون والعمل المشترك، لما وُجدت المجتمعات البشرية ولا دامت حضارات ولا ازدهرت. وما وجود المجتمعات البشرية واستمرارها إلا دليل على أن قوى الجذب بين البشر كانت دائمًا أقوى من القوى الطاردة مجتمعة.

في مرحلة أو مراحل لاحقة، «تتقونن» هذه الميول، أي تنضوي تحت إطار قوانين، وتتخذ في البداية صورة عادات وأعراف سائدة. وليس غريبًا أن يعود المصطلحان الغربيان ethics وmorality اللذان نضع كلمة «أخلاق» العربية في مقابلهما إلى مصطلحات يونانية ورومانية، حيث كانت كلمة ethikos اليونانية التي ترجمها شيشرون (Ceciro) إلى كلمة moralis اللاتينية تشير إلى العادات والأعراف، أو «طريقة الحياة»[9]. قبل اليونان، كتب حمورابي قوانينا، وتسلم موسى وصاياه العشر المعروفة، وكانت هذه القوانين (التي لخصت أعرافًا وطرائق حياة في مجتمعات لا تكتب ولا تقرأ) هي النسخة الأولى من القانون الأخلاقي. ينتقدها بعضهم، وربما يجدها بعضهم الآخر ساذجة قليلًا (فما يوم السبت هذا، ولماذا ينبغي ألا يعمل الإنسان يوم السبت؟) لكنّ أحدًا لا يشك في أن مبادئ مثل لا تقتل ولا تسرق ولا تكذب مبادئ أخلاقية بإمتياز، وأننا نعرفها منذ زمن بعيد. الحقيقة التي ربما نمر بها مرور الكرام هي أن البشر عاشوا زمانًا طويلًا لا يقتلون ولا

---

(9) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Chicago: University of Notre Dame, 2007), p. 38.

يسرقون بعضهم بعضًا (ثمة استثناءات طبعًا) قبل أن يأتي إنسان مثل حمورابي أو موسى بقانون يقول لا تقتل ولا تسرق.

ما كان أساس هذه الممارسات (ماقبل القانونية) أي هذه العادات «وطرائق الحياة»؟ العقل؟ ثمة شكّ في ذلك. أليس الأقرب إلى الصواب القول إنه يمكن تفسير هذه المسألة بالإشارة إلى طبيعة الإنسان التي أورثه إياها تطوره الطبيعي، ذلك التطور الذي جعل منه كائنًا متعاونًا متعاطفًا قادرًا على وضع نفسه مكان الآخر؟ لم يختر الإنسان أن يتألم عندما يرى غيره يتألم. لكن، إن صدقت البحوث العلمية التي تُجرى على الدماغ، فها هنا حقيقة ثابتة: فينا قدرة على الشعور بألم الآخر، وهذه القدرة مبرمجة في كياناتنا الطبيعية. يقول المثل الذي يقدمه كانط في سياق الآمر القطعي: «أقدم العون إلى الآخرين عندما يحتاجون مني العون». لا يحتاج الإنسان إلى فلسفة كانط ليفهم ما يدور هنا. يتألم الإنسان (حتى في مرحلة «كائن يمشي على قدمين ولا يكسوه ريش») عندما يرى غيره يتألم، ثم يُسارع إلى مساعدته من دون وعي بقاعدة سلوكية من النوع الذي يخضع لاختبار كانط في تعميم القاعدة. يبدو أن الدماغ يعمل بهذا الأسلوب.

لا يظهر مفهوم الوجوب أو الواجب على حلبة مسرح الحياة الاجتماعية - الأخلاقية (حيث يلتقي البشر فيتعاونون أو يتصادمون، وحيث تُستثار انفعالاتهم المختلفة في سياق علاقة بعضهم ببعض وبالطبيعة) إلا في مرحلة يصل فيها تطور الحياة الاجتماعية درجة بلورة قوانين أو أعراف أو مبادئ سلوك، بشكل واعٍ أو شبه واعٍ. في حضرة القانون أو العرف، يمكننا أن نقول: عليكَ أن تفعل كذا (بموجب العرف أو بموجب القانون). وفي المراحل التاريخية

المتأخرة فحسب، يمكن القول: عليك التزام القانون الأخلاقي حتى لو لم يكن هناك أعراف أو قوانين مكتوبة[10].

إذًا، في مرحلة معينة من التطور الاجتماعي، تُصاغ القواعد السلوكية (التي كانت في الأصل ممارسات طبيعية) بصورة مبادئ عامة. وهناك أسباب نابعة من طبيعة الاجتماع نفسه، تجعل من صوغ المبادئ العامة واستخدامها أمرين بالغي الأهمية. وربما تطرق روبرت نوزيك إلى بعض هذا الأسباب قائلًا إن من شأن وجود مبادئ من أنواع شتى أن يخدم أغراضًا مختلفة في الحياة الاجتماعية والشخصية. من الأغراض الاجتماعية التي يخدمها وجود المبادئ توثيق أواصر التعاون والاعتماد المتبادل، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع بشر لا تربطنا بهم علاقات حميمة. في حالة العلاقات الحميمة، يمكن الاعتماد على مشاعر الحب والانتماء لإنجاح مشروع العمل المشترك. أما في الحالات الأخرى، فيُفيدنا جدًا أن نعلم أن الشخص الذي نتعامل معه يتخذ من الصدق مبدأ عامًا في حياته؛ عندها، يمكننا أن ندفع الثمن مقدمًا واثقين من أن الطرف الآخر سيلتزم وعده. أما على المستوى الفردي، فيزعم نوزيك أن السير على هدي المبادئ العامة يخدم أغراض الإنسان،

---

(10) انظر مناقشة آنسكوم (G. E. M. Anscombe) لمفهوم الوجوب في الفلسفة الأخلاقية الحديثة (بنى عليها ماكنتاير وتوسع فيها كثيرًا). ترى آنسكوم أن لا معنى لمفهوم الوجوب خارج سياق قانون مشرع، أو ممارسة اجتماعية سائدة (عرف). هذا لا يجعلها من مؤيدي ما يعرف بالوضعية القانونية (Legal Positivism). تشكل علاقة القانوني بالأخلاقي مشكلة بالغة التعقيد، وعالجها رونالد دووركن (Ronald Dworkin) مطولًا في: رونالد دووركين، أخذ الحقوق على محمل الجد، ترجمة وتقديم منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة/ دار سيناترا للنشر، 1977).

لما فيه من فائدة تنظيم الأهداف والخطط الحياتية، ولما فيه من تعزيز قدرة الإنسان على مقاومة الرغبات العابرة والإغراءات التي ربما يتعرض لها. فمثلًا، يمكننا القول (أو التكهن) إن المعلم الذي يتخذ من المعاملة المتساوية بين الطلاب مبدأ مهنيًا أو أخلاقيًا صرفًا سيكون قادرًا أكثر من غيره على مقاومة إغراء عابر للتمييز لمصلحة هذا الطالب أو ذاك. ذلك أن الإخلال بمبدأ المعاملة المتساوية، ولو مرة واحدة، يمثل نقضًا كليًا للمبدأ، وهذا يعني التخلي عنه تمامًا. بعبارة أخرى، يرفع وجود المبادئ سقف الثمن المترتب على أداء فعل معين يناقض المبدأ، ما يجعل الإنسان أكثر قدرة على مقاومة الرغبات العابرة[11].

بموجب المنظور الذي استكملنا الإشارة إلى بعض عناصره من خلال الحديث عن الوظائف التي يخدمها وجود المبادئ في حياة الإنسان (ومنها المبادئ أو القوانين الأخلاقية)، تنتفي الحاجة إلى النظر إلى مفهوم الواجب باعتباره شيئًا يتنزل علينا من خارج هذا العالم، بل يمكن أن يكون شيئًا قابلًا للفهم بالإشارة إلى مجريات التطور الطبيعي والاجتماعي. ومتى صار «القانون الأخلاقي» حقيقة قائمة في الحياة الاجتماعية، لا تبقى المشاعر الطبيعية (التي تقبع في قاع السيرورات الاجتماعية التي ينشأ القانون فيها) على حالها. فالقانون نفسه يعمل في إطار اجتماعي تربوي ينعكس على المشاعر، من خلال عملية تهذيب مستمرة تعمل على كبح المشاعر التي تهدد القانون دائمًا بالانتهاك. ومع تعاظم الدور الذي يؤديه القانون في

---

(11) Robert Nozick, *The Nature of Rationality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), pp. 9-20.

حياة الناس، تتحول حياة الشخص الآخر من موضوع للتعاطف إن تعرض لاعتداء (والأمر كذلك دومًا في التحليل الأخير) إلى حق غير قابل للانتهاك (بحسب نص القانون). يمثل هذا دعمًا للطبيعة التعاطفية، ولو أنه يأتي من باب نزع «الشرعية الأخلاقية» عن نزعة إيثار النفس التي غرستها فينا الطبيعة.

لا يقتصر دور القانون على هذا. فالمبدأ الأخلاقي يتسم بالعمومية، ويخلو صوغه اللغوي من أي إشارة إلى الزمان والمكان، ولا يسمي أفرادًا معنيين. وهو بالتالي يُبقي الباب مفتوحًا كي يتوسع مجاله، فيشمل أعدادًا متزايدة من البشر. ينطبق هذا على القانون الذي يُصاغ في مجتمع تقليدي ينفي صفة الإنسانية (بالمعنى المعياري الذي نوقش في الفصل الثاني من هذا الكتاب) عمن هم خارجه. ربما يقول القانون في مجتمع معين «خُلق الناس أحرارًا متساوين»، وربما لا يعني«الإنسان» في سياق ذلك القانون إلا «رجلًا أبيض حرًا ذا أملاك»، كما كان الحال في إعلان الاستقلال الأميركي. إلا أن مثل هذا القانون يقف على أهبة الاستعداد لاستيعاب أي توسع في مفهوم «الإنسان»، حيث يشمل المرأة والأسود والغني والفقير.

في سياق الحياة الاجتماعية، تُهذّب المشاعر الطبيعية بصور أخرى مختلفة عن «التربية الأخلاقية» على أساس القانون. يحصل تهذيب المشاعر، كما يفهمه رورتي، أيضًا عندما تتوسع دائرة معرفتنا بأقراننا البشر فلا تشملنا ومجموعتنا الصغيرة فحسب، بل تشمل أيضًا أعدادًا متزايدة من «الغرباء»، وصولًا إلى الأسرة البشرية كلها. تُربّى المشاعر (Sentimental Education) بحسب رورتي من خلال التعرف إلى الآخرين، وقراءة آدابهم وقصصهم وسماع موسيقاهم وكل

ما من شأنه أن يبين لنا أنهم ليسوا مختلفين عنا كثيرًا[12] (لا يخفى على القارئ أن للأدب والفن قدرة هائلة على التأثير في المشاعر). ويلتقي هذا النوع من التهذيب (وهو لعب بالعواطف أو تلاعب بها كما يعترف رورتي صراحةً) في نهاية المطاف بالقواعد الأخلاقية المحلية التي صاغتها أمم كثيرة بلغات مختلفة، تؤدي كلها إلى معانٍ متشابهة: «أحب لأخيك ما تحبه لنفسك»، أو «لا تعامل الآخرين بطريقة لا تحبهم أي يعاملوك بها»، أو «لا تعتد على أحد»، أو «افعل خيرًا». وفي المحصلة الأخيرة، تترسخ الحياة الأخلاقية بصورة لا يمكن مقارنتها مع ما كانت عليه في بداية تطور الإنسان الاجتماعي.

لكن، بمعزل عن الدور الجوهري الذي يؤديه القانون والتربية والحياة الاجتماعية عمومًا في تهذيب المشاعر (وهذا ما سنستمر في بحثه في الفصل المقبل)، يبقى للتعاطف الدور المركزي في تأسيس الأخلاق. أما الإصرار على النأي بالأخلاق كليًا عن طبيعتنا التعاطفية، وإناطتها بالعقل الموضوعي، فربما لا يعدو كونه تعبيرًا عن الخوف وغياب الثقة في المستقبل الذي ينتظرنا إذا فعلنا ذلك. يقول رورتي: «هناك معتقد راسخ في الأذهان، مفادة أن العقل أقوى من العاطفة، وأن للإصرار على الالتزام الأخلاقي غير المشروط من القوة ما يكفي لتغيير البشر إلى الأفضل. أعتقد أن رسوخ هذا المعتقد يعود إلى إدراك [تخوف] شبه واعٍ مفاده أننا لو علّقنا آمالنا في التقدم الأخلاقي على المشاعر البشرية، فإننا نلقيها فعليًا في أسر سيرورات الرحمة والتمنّن [التي تنبع من أولئك الذين يحتلون مواقع القوة].

---

(12) Richard Rorty: «Human Rights, Rationality and Sentimentality,» in: *Truth and Progress*, Philosophical Papers 3 (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1998), p. 176.

عندها، سنُضطر إلى الاعتماد على من هم في موقع القوة كي نغير الأشياء، بدلًا من الاعتماد على ما هو أقوى منهم[13]. لكن الظن أن أملنا الوحيد في إنشاء مجتمع أخلاقي يرتبط بقدرتنا على إثارة تعاطف الطبقة الغنية في المجتمع مسألة مثيرة للسخط»[14].

ليس تخوف رورتي في محله، فهناك جانب آخر في حياتنا الانفعالية يتعايش مع الجانب التعاطفي، ويشترك معه في تأسيس الأخلاق على أساس شعوري. لا ينتظر هذا الجانب الآخر «تعاطف» من هم في موقع القوة، ولا عطفهم، ذلك العطف الذي ربما نخشى (جريًا وراء تكهن رورتي) أن لا يأتي أبدًا، أو أن يأتي متأخرًا. يتلخص هذا الجانب الآخر في قدرة أخرى حبتنا إياها الطبيعة أيضًا، هي قدرتنا على التصدي ومقاومة كل ما من شأنه أن ينتقص من فرصنا في العيش الكريم. لهذه القدرة مكانة مهمة في تأسيس مفهوم الكرامة وحقوق الإنسان على أساس وجداني شعوري، بتوسط مفهوم الاحترام (احترام الإنسان). وهذا ما ننوي مناقشته في الفصل الآتي.

---

(13) لا بد أن هذا هو القانون الاخلاقي الذي ملأ صدر كانط خشوعًا. يقول كانط في عبارته المعروفة: «شيئان يملآن قلبي دومًا بالإعجاب المتزايد والخشوع: السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في داخلي». انظر: Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Werner S. Pluhar (trans.), Stephen Engstrom (intro.) (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002), p. 162.

(14) Rorty, pp. 181-182.

-5-

الاحترام

إذا كان التعاطف شعورًا يُحس به الآخرون تجاهنا لأننا نعاني أمرًا يستثير تعاطفهم، فإن الاحترام، كما سوف نفسره في الحال، ذو منشأ مختلف، كما أن دوره مختلف تمامًا. في مجال الاحترام، لا ننظر إلى الإنسان من حيث هو موضوع للعطف بسبب معاناته وسوء أحواله، إنما باعتباره «ذاتًا» قادرة على التصدي لتلك الأوضاع التي تقلل من حظوظها الحياتية أو الأوضاع التي تشكل انتهاكًا لـ «الحقوق» (كما نتعلم أن نقول لاحقًا).

لجلاء دور مفهوم الاحترام في التأسيس لفكرة الحقوق، نبدأ، كما كان الحال في مفهوم التعاطف، بالتأمل في مصاعب تواجه مسعى تأسيس الحقوق على أساس عقلاني بحت. وسنقوم في هذا بإلقاء نظرة على قناعات مركزية تتعلق بالشرعية في فلسفة رولز وهبرماس. وبهذا نقصد الإشارة إلى مبدأين: «المبدأ الليبرالي للشرعية» (The Liberal Principle of Legitimacy) الخاص برولز، «ومبدأ الخطاب» (Discourse Principle) الخاص بهبرماس.

ينص مبدأ رولز في أحد صياغاته على الآتي: «في الحالات التي نكون فيها بصدد اتخاذ قرارات تتعلق بالمسائل الدستورية الأساسية، أو المسائل المركزية في العدالة، يجب أن يكون أي قرار باستخدام القوة السياسية الإكراهية (أي سلطة الناس كونهم مواطنين أحرارًا ومتساوين) قابلًا للتبرير

للأفراد بالإشارة إلى مفهوم العقل العام الحر الذي يوجد بحوزة كل واحد منهم»[1].

أما مبدأ الخطاب (الذي سبقت الإشارة إليه في الفصل الثالث) فيقول: «تتسم معايير الأفعال بالمشروعية إذا اتفق بصددها، ومن خلال المشاركة في مداولات عقلانية، جميع من يمكن أن يتأثروا بنتائجها فحسب»[2].

واضح تمامًا أن لمبدأ رولز طابعًا سياسيًا، يذكرنا بتعريف فيبر المعروف للسلطة السياسية بوصفها السلطة التي تزعم لنفسها، وبنجاح، الانفراد في فرض السلطة الإكراهية على نطاق المجتمع كله في بقعة جغرافية محددة[3]. أما مبدأ هبرماس فهو، بحسب هبرماس نفسه، مبدأ فوق - سياسي، أي قابل للتطبيق في مجال السياسة كما في مجال الأخلاق[4]. لكن، كما سبق وقلنا استنادًا إلى تحليل لارمور[5]، يبدو أن مبدأ الخطاب في شكله السياسي لا يختلف كثيرًا عن «المبدأ الليبرالي للشرعية» الذي نادى به رولز. وبالتالي، يجد

---

(1) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (ed.) (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001), p. 141.

(2) Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, William Rehg (trans.) (Cambridge: The MIT Press, 1996), p. 197.

(3) Max Weber: «Politics as a Vocation,» in: *The Vocation Lectures: «Science as a Vocation» «Politics as a Vocation»*, Edited with Introduction??? by David Owen and Tracy B. Strong; Rodney Livingstone (trans.) (Indianapolis: the Hackett Publishing Company, 2004), p. 33.

(4) Habermas, pp. 108-109.

(5) Charles Larmore, «The Moral Basis of Political Liberalism,» *The Journal of Philosophy*, vol. 96, no. 12 (December 1999), pp. 599-625.

انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب، ص 46، الهامش 11.

لارمور نفسه قادرًا على طرح السؤال التأسيسي على رولز وهبرماس بالصيغة نفسها: ما الذي يدعونا إلى القبول بمبدأ الشرعية الليبرالي أو مبدأ الخطاب؟ بعبارة أخرى، ما الذي يدفع رولز وهبرماس إلى ربط شرعية القوانين (ذات قوة الإكراهية) بالموافقة من الأشخاص الذي يفترض أن يخضعوا لتلك القوانين؟ ما الداعى لربط الشرعية بالموافقة؟ أما الجواب (الوحيد) الذي يراه لارمور مقبولًا فهو القول إن مبرر الربط هو احترام الإنسان. إن نحن أكرهنا الناس من خلال قوانين تُفرض عليهم فرضًا، أي من دون موافقتهم، فهذا معناه أننا لا نُعاملهم باحترام.

«لماذا يجب أن تؤسس القواعد ذات القوة الإلزامية [الإكراهية] على أساس الموافقة القائمة على العقل [الاقتناع]؟ أعتقد أن أساس هذه القناعة لا يعدو كونه مبدأ احترام الإنسان. فجعلُ الآخرين يسيرون على قاعدة معينة نتيجة التهديد باستخدام القوة يعني التعامل معهم كونهم وسائل فحسب، موضوعات للقسر، لا غايات بحد ذاتها. في حالة الإلزام من طريق القهر، لا يتم التعامل مع هؤلاء الناس من طريق القدرات التي تميزهم كأشخاص [القدرات العقلية]. وبناء عليه، احترام الشخص الآخر باعتباره غاية بحد ذاتها يتطلب أن تكون المبادئ السياسية ذات القوة الإلزامية مبررة للشخص الآخر، كما هي مبررة بالنسبة إلينا»[6].

من المعروف والمتفق عليه أن المبدأ الليبرالي للشرعية ليس خاضعًا للنقاش بالنسبة إلى رولز، كما هو حال مقترحات مبادئ

(6) Ibid., pp. 207-208.

العدالة التي تناقشها الأطراف في الوضع الأصلي، فإما أن تُختار أو تُرفض في نهاية الأمر. ظاهر الأمر أن هذا المبدأ الليبرالي للشرعية يندرج ضمن الشروط التي يضعها رولز للدخول إلى الوضع الأصلي، ومن ضمنها المعقولية. وماذا تتطلب المعقولية؟ إنها تتطلب أناسًا لديهم القدرة على التعامل مع الآخرين كونهم أندادًا متساوين، فلا يفرضون رأيهم بالقوة، ولا يقدمون مقترحات لا يعتقدون مخلصين أن في وسعها أن تلقى قبولًا من الآخرين. كما عندهم استعداد لقبول مقترحات الآخرين عندما تتسم هذه بالمعقولية، إضافة إلى استعدادهم لالتزام المتفق عليه، ما دام الآخرون يفعلون الشيء نفسه(7). أفلا يدل هذا كله على استيفاء شرط الاحترام؟ فما الاحترام إن لم يكن الاستعداد للتعامل مع الشخص الآخر باعتباره فردًا مستقلًا، نُدين له بتفسير تصرفاتنا تجاهه، ولا نفرض شيئًا عليه بالقوة؟ ليس الاحترام بهذا المعنى شرطًا مطروحًا للتفاوض في الوضع الأصلي، بل شرط للدخول في ذلك الوضع. فالأطراف لا تدخل الوضع الأصلي كأسياد وعبيد، ولا كأفراد يتمتعون بالاستقلال في حين يتصف الآخرون بالتبعية. بعبارات أخرى، ليس مبدأ الاحترام كالمبادئ الأخرى التي يمكن أن تقبل أو ترفض مهما علا شأنها (كما هو حال المبدأ النفعي الذي يعتقد رولز أن الأطراف في الوضع الأصلي سترفضه).

كذلك الحال بالنسبة إلى مبدأ هبرماس، بحسب لارمور. فمبدأ الخطاب يُقر في النهاية بأن لكل فرد حقًا في ألا يرغمه الآخرون على النزول عند رأيهم، مهما بدا لهم رأيهم معقولًا: «لكل فرد الحق (بموجب مبدأ الخطاب) ألا يكون ملزمًا إلا بتلك المبادئ السياسية

---

(7) Rawls, p. 7.

التي تحظى بتسويغ يجده الفرد مقبولًا عقلانيًا. يترتب عن هذا أن موقف هبرماس يؤدي إلى نتيجة مخالفة لما يراه هبرماس نفسه، وهي أن الحق الفردي يرسم حدودًا لحكم الديمقراطية الذاتي، ما دام الحق الفردي يحدد متى يكون التعبير عن إرادة المجموع تعبيرًا عن الديمقراطية»[8].

بعبارة أخرى، لكل فرد حق «الفيتو» في ما يتعلق بإقرار المبادئ: إن لم يقتنع الفرد المعني، فإن إقرار القانون الذي يخضع إليه، شاء أم أبى، لا يعد شرعيًا. مرة أخرى، يعود السؤال الآتي ليطرح نفسه: لماذا لا يكون الإكراه مقبولًا؟ ويبقى الجواب نفسه: لأن الإنسان يُحترم، ولا يجوز التعامل معه باعتباره مجرد شيء، باعتباره وسيلة. هذا بالضبط ما يُقره كانط من خلال الصوغ الثاني للآمر القطعي. يقول: «إذا كان هناك ثمة مبدأ عملي أعلى، أو آمر قطعي متعلق بالإرادة، فإن ذلك المبدأ يؤسس على حقيقة أن الطبيعة العاقلة [أي الإنسان] توجد باعتبارها غاية في حد ذاتها. هكذا يتصور الإنسان وجوده... لذا يقول لنا الآمر العملي: لتكن أفعالك من النوع الذي يتم فيه التعامل مع الإنسانية، سواءً في شخصك أم شخوص الآخرين، دائمًا وفي الوقت نفسه، باعتبارها غاية في حد ذاتها، لا مجرد وسيلة»[9].

هذا أيضًا ما نجده في الكتابات السياسية، حيث يربط كانط العدالة (أو الشرعية بمعنى ما) بموافقة الناس: «هكذا إذًا تتحدد وضعية القانون من حيث إنه عادل أو غير عادل. فإذا كان القانون من

(8) Larmore, p. 621.

(9) Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, James W. Ellington (trans.) (Indianapolis, Ind: Hackett Pub. Co., 1981), p. 36.

نوع لا يمكن أن يحظى بموافقة الناس جميعًا (مثلًا، إذا نص القانون على أن طائفة معينة من المواطنين لها امتياز الحكم بالوراثة) فإنه سيكون قانونًا غير عادل. لكن إذا كان القانون من النوع الذي يمكن أن يحظى بموافقة الجميع، فسيكون من واجبنا أن نقر بعدالته»[10].

ليس مستغربًا أن نجد أصداء كانط عند رولز وهبرماس. فكما قلنا في السابق، وكما يعتقد معظم الباحثين، لفكر كل منهما أصول كانطية، تظهر في المكانة المركزية التي تحتلها مفاهيم الحقوق والعدالة عندهما، كما تظهر أيضًا في إصرارهما على رفض تأسيس الأخلاق والحقوق على المنفعة.

لنترك لارمور (وكانط) خلفنا، ونسأل: لماذا علينا أن نحترم الإنسان؟ لماذا نقول إن للإنسان كرامة، وإن واجب احترام إنسان يتمتع بسلطة أعلى من السلطة التي نلقيها على عتبات أي مبدأ سياسي يمكن أن يحظى بإجماعنا؟ ما سر إصرارنا على احترام الإنسان ونسبة الكرامة إليه؟

في الوقت الحاضر، ليست الأجوبة المقترحة نادرة. يستند بعضهم إلى نصوص سماوية فيقول إن كرامة الإنسان هبة إلهية، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70). بذلك، نكون مطالبين باحترام الإنسان والاعتراف بحقوقه من منطلق الإيمان الديني أو الأمر الإلهي. ينبغي عدم الاستهانة بهذه الطريقة لتسويغ الحقوق، فهناك من يدافع عنها بحماسة شديدة، ولو من منطلق أن الطرائق

---

(10) Immanuel Kant, *Kant: Political Writings*, Edited with an Introduction and Notes by Hans Reiss, H.B. Nisbet (trans.), Cambridge Texts in the History of Political Thought, 2nd enl. ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 79.

الأخرى لتأسيس الحقوق تعاني مصاعب جمة. سيكون لنا عودة إلى هذا الأسلوب في التفكير في الفصل التالي، بالإشارة إلى انتقادات تشارلز تايلور بعض جوانب مقترح تأسيس الأخلاق والحقوق على أساس بيولوجي سوسيولوجي تطوري من النوع الذي نحن بصدد تبيانه الآن.

تُضاف إلى التفسير الديني الذي ذكرناه للتو تفسيرات أخرى، علمانية أو علمية للمكانة المميزة للإنسان، التي تجعل من الواجب علينا احترامه. هناك من يُشير إلى حقيقة أن الإنسان يقف على قمة هرم التطور الطبيعي، فهو أذكى المخلوقات وأكثرها إثارة للعجب والإعجاب، خصوصًا عندما نتأمل في ذلك الاستثمار الضخم الذي أودعته الطبيعة والحضارة في الإنسان من خلال الآف السنين التي تشكل عمر الإنسان في تطوره الطبيعي والحضاري. يقول دووركن: «تستوجب حياة كل كائن بشري الاحترام والحماية، بغض النظر عن الشكل [رجل، امرأة، أسود، أبيض] بسبب ما تمثله من ادخار طبيعي [من الطبيعة] خلّاق معقد، وبسبب هذا الشعور بالدهشة التي يملأ صدورنا عندما نفكر في سيرورات الحياة: كيف تنبعث الحياة الجديدة من الحياة القديمة؟ وكيف يتشرب الكائن البشري ما أنتجته مئات الأجيال السابقة من ثقافات وأنماط حياة وقيم من خلال تربيته اللغوية والاجتماعية؟ كيف يخلق الإنسان نفسه بنفسه من خلال الحكم والتفكير والمشاركة الوجدانية مع المخلوقات كلها التي تواجه تحديات مشابهة للتحديات التي تجابهه؟»[11].

(11) Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (New York: Vintage Books, 1994), p. 84.

يقول آخرون إن العقل صفة الإنسان المميزه، ومصدر كرامته التي يجب أن نحترمها. إذا فهمنا العقل بمعنى الذكاء (أو ما يسميه رولز Rationality) فهذا يوجد عند الناس بدرجات متفاوتة، فبعض الناس أذكى من بعضهم الآخر. هناك أيضًا حالات من التخلف العقلي، لكن لا أحد يقول إن انتهاك حقوق الإنسان مسموح به في حالات التخلف العقلي. كما لا يقول أحد إن عبقرية نيوتن تتيح له حقوقًا أكثر من غيره. وربما يتساءل أناس ينتمون إلى عوالم فكرية غير عالمنا عن سر إيلاء الذكاء هذه الأهمية المصيرية. أليس من الممكن الاعتقاد أن الجنس أو اللون أو الدين أو الجمال أو الثروة لا تقل أهمية عن الذكاء؟ أليس هذا ما اعتقده البشر حتى عهد قريب على أي حال؟ كم من رجل تزوج إمراة لجمالها، لا لذكائها؟ وكم من امرأة تزوجت رجلًا لثروته، لا لذكائه؟

هناك اعتبارات أخرى يمكن العثور عليها في إنتاج فلسفي معاصر غزير يعالج مفهوم (أو بالأحرى تصورات مختلفة لمفهوم) الاحترام. منها على سبيل المثال لا الحصر القول بتميز الإنسان على أساس أنه يحظى بحرية الإرادة، وأنه المخلوق الوحيد القادر على تحديد الغايات وإضفاء القيمة على الأشياء، وأنه المخلوق الأخلاقي الوحيد، والقادر على تغيير أسلوب حياته. يناقش مارغاليت هذه الاعتبارات وغيرها، وينتقد كثيرًا منها على أساس أن الصفات المسوغة لا توجد (البتة أو بمقدار كافٍ) عند الناس كلهم، في حين نفترض أن الإنسان يُحترم، سواءً كان سفاحًا مجرمًا أم من القديسين أو الأولياء. ينتهي النقاش بمارغاليت إلى القول إن لا مفر لنا من أخذ الاحترام معطى غير قابل للتأسيس. عندها، بوسعنا أن نبدأ من أي جماعة إنسانية تمارس الاحترام المتبادل بين أعضائها،

حتى لو كانت جماعة عنصرية، ونقول لهم ما معناه: «بما أنكم لم - ولن - تنجحوا في تقديم مسوغات مقبولة لاستثناء ما بقي من البشر من دائرة الاحترام الذي تمارسونه تجاه بعضكم بعضًا، فمن شأن قبولكم بعضوية البشرية كاملة في حلقة الاحترام المتبادل أن يجعل موقفكم الأخلاقي العام أكثر تناسقًا واتساقًا مما لو تمسكتم بالموقف العنصري»[12].

في حقيقة الأمر، لا يبدو أن هناك أساسًا يستند إلى العقل أو المسوغات المحتم قبولها عقليًا لاعتقادنا بكرامة الإنسان وضرورة احترامنا إياه، وبالتالي الاعتراف بحقوقه. فهل لهذا الاعتقاد أساس في المشاعر إن لم يكن له أساس في العقل؟ هذا ما نود الإجابة عنه بالإيجاب، بما نأمل أن يمثل طريقة ثانية للربط بين الجانب الشعوري من الحياة الإنسانية من جهة، والجانب الأخلاقي الحقوقي من جهة أخرى، تضاف إلى الطريقة الأولى التي تستخدم مفهوم التعاطف. لكن، قبل محاولة التأسيس للاحترام على أساس شعوري، من المفيد أولًا التوقف عند الفارق بين الاحترام والتعاطف الذي شكل محور الطريقة الأولى.

ثمة فارق أساس بين أداء فعل ما (أو الامتناع عن أدائه) نتيجة الشعور بالتعاطف، وأداء الفعل نفسه (أو الامتناع عنه) نتيجة الاحترام. يتناولك الفعل الذي يتم نتيجة التعاطف باعتبارك موضوعًا مثيرًا للشفقة أو الحزن. فأنت في وضع سيئ، والمتعاطف ينظر إليك مدركًا أنه في وضع أقوى مما أنت فيه، فهو يرغب في مساعدتك

(12) Avishai Margalit, *The Decent Society*, Naomi Goldblum (trans.) (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), pp. 57ff.

وانتشالك مما أنت فيه، إذا أمكن. أما الفعل الذي يتم نتيجة الاحترام فهو ليس كذلك بتاتًا. فالشخص الذي يفعل شيئًا نتيجة الاحترام لا ينظر إلى الشخص الذي يقف أمامه نظرة الأقوى إلى الأضعف، مع أن الشخص الذي نحترمه ربما يكون فقيرًا ونحن الأغنى، أو ضعيفًا ونحن الأقوى. لكن احترامنا له يعبر عن شعورنا بنديته، وبأن له حدودًا لا يجب مساسها أو الاقتراب منها. يقف أمامنا ملكًا، أو سيدًا مستقلًا لا نفعل شيئًا حياله من دون استئذانه. أما الشخص الذي يدفعنا التعاطف معه إلى أداء فعل ما، فربما نفعل ما نفعله لمساعدته من دون استئذانه. هذا ما يحصل عندما نرى عجوزًا يتعثر فيقع أرضًا، فنبادر إلى الأخذ بيده ومساعدته على الوقوف من دون طلب إذنه. أما إذا كان هذا العجوز نفسه جالسًا في مكان غير مخصص له، فنستأذنه ليغير مكانه ولا ندفعه إلى مكان جديد من دون إذنه. شتان إذًا بين الأفعال التي تنبع من التعاطف والأفعال التي تنبع من الاحترام.

الآن، ماذا عن الأساس الشعوري للاحترام؟ المنبع، كما قلنا، هو نظرتنا إلى الآخر بوصفه ندًا، وكائنًا مستقلًا، له حدوده التي يجب التوقف عندها ولا يجوز مساسها. لماذا نتوقف عند تلك الحدود فلا نتعداها؟ كيف ينشأ، أو قل كيف ينغرس، هذا الشعور في النفس؟ هنا نجد أنفسنا نطرق الباب المؤدي إلى حقائق ووقائع شعورية تتمتع بدرجة الأصالة والتجذر في طبيعتنا البشرية نفسها، كما هو حال التعاطف. أقصد بذلك نزعة التصدي لكل ما من شأنة إلحاق الأذى بنا، أو تقليل حظوظنا الحياتية على وجه العموم[13].

---

(13) نقول نزعة التصدي والمقاومة، ولا نود القول: النزعة العدوانية. يقال إن هناك نزعة نحو العدوان متأصلة فينا (الإنسان ذئب للإنسان). شكلت النزعة العدوانية =

ترتبط نزعة التصدي والمقاومة هذه بغريزة حب البقاء المعروفة. ففي الأحوال الطبيعية، يسير كل كائن وفق برنامج ليحافظ على وجوده. فضلًا بالطبع عن مسألة حفظ النوع، تلك الظاهرة التي تتكاثر بموجبها الأنواع الحية كلها بصورة تفوق بكثير كل ما تستطيع الطبيعة أن توفره لها من مقومات البقاء. تقتضي المحافظة على البقاء بالطبع القيام بأفعال من أنواع مختلفة بحسب نوع الكائن المعني من أجل تحقيق هذه الغاية. تكون هذه الأفعال غير واعية، كما هو الأمر في حالة النباتات والحيوانات البسيطة. أما في الكائنات المتقدمة، والإنسان على رأسها، فهناك أحاسيس ومشاعر تتوسط بين الحوادث التي تشكل تهديدًا للبقاء أو تقليلًا للحظوظ الحياتية، وما نقوم به من أفعال للتصدي لتلك الحوادث. أهم تلك الأحاسيس والمشاعر التي نجدها عند الحيوانات المتطورة، وعند الإنسان بأجلى صورة، هي مشاعر الغضب التي تدفع بنا للتصدي والمقاومة والدفاع عن النفس (بغض النظر عما إذا كانت مشاعر الغضب تؤدي دورًا عدوانيًا بحتًا يتعدى مجرد نزعة حماية النفس من الأذى).

مشاعر الغضب موجودة عند الحيوانات، كما يمكن ملاحظتها عند الأطفال، حتى الرضع منهم، قبل أن يصبحوا أعضاء كاملي

= المفترضة طويلًا أساسًا لمقولة الفلاسفة التشاؤميين الذين يعتقدون أن الإنسان بطبعه كائن أناني مجبول على الاعتداء والتعدي. تشترك النزعة العدوانية المفترضة مع نزعة التصدي والمقاومة لكل ما من شأنه الإضرار بنا في حقيقة أن كلاهما يفترض موقفًا صراعيًا. لكن، لا بدّ من التفريق بين نزعة الدفاع عن النفس والعدوان. همنا في التحليل الأخير الأولى. ولسنا بحاجة إلى اتخاذ موقف تجاه مسألة الغريزة العدوانية.

العضوية في الجسم البشري[14]. لا يحتاج هذا إلى دعم ومناقشة، فمن منا لا يعرف ردات فعل صغار البشر وكبارهم، وحتى الحيوانات، عند تعرضهم للاستفزاز، كمثل ما يحدث عندما نستفز كلبًا أو قطة بحركات تهديدية، أو عندما نأخذ قطعة حلوى من يد طفل صغير يبدو منهمكًا في الاستمتاع بها، أو عندما ندفع شخصًا يقف في طريقنا (كما لو كان مجرد عائق مادي)، أو عندما نسرق ماشيته أو نحرق بيته؟

تخدم مشاعر الغضب هدفًا واضحًا، ربما ضمن أهداف أخرى لا تعنينا في السياق الحالي، ألا وهو دفع الإنسان إلى القيام بأفعال من شأنها حماية مصالحه الحياتية، سواءً في جسمه أم شخصه أم ما يحتاجه للبقاء والعيش والازدهار (في هذه المرحلة من النقاش نقول: «حماية مصالحه الحياتية، سواءً في جسمه أم شخصه أم ما يحتاجه إلى البقاء». وكي لا يبقى هذا الأمر سرًا، سنقول في وقت لاحق: «حماية حقوقه»، ذلك أن حقوق الإنسان في التحليل الأخير، وبعض النظر عن التفصيلات، هي أمور لازمة - بشكل مباشر أو غير مباشر - من أجل بقائه وعيشه وازدهاره).

لا يحتاج هذا الدور المنوط بمشاعر الغضب إلى كثير تبيان، ويمكن التدليل عليه من خلال سؤال بسيط: ماذا يكون مصير الإنسان فاقد القدرة على الإحساس بالغضب، أو الشعور بالاستياء

---

(14) تشير الدراسات التجريبية إلى أن القدرة على الإحساس بالغضب تبدأ بالظهور عند الأطفال الرضع بين عمر 4 و7 شهور. انظر: Alexandra Zinck and Albert Newen, «Classifying Emotion: A Developmental Account,» *Synthese*, vol. 161, no. 1 (2008), pp. 1-25.

أو النقمة، عندما يتعرّض ما هو ضروري لحياته للاعتداء، كجسده أو بيته الذي يسكن فيه، أو الأرض أو الماشية التي يعتاش منها، أو النهر الذي يجري في بلاده؟ لا شك في أن بعض الناس يتعايش مع هذه الأمور. طوال عصور طويلة، كان هناك عبيد يُباعون ويُشتَرون، وكان هناك - وربما لا يزال - جوارٍ ونساء يتحملن معاملة غير إنسانية. ومع ذلك، عاش كل هؤلاء ولا يزالون يعيشون. لكن الحقيقة التي ينبغي تأكيدها هي أن الحظوظ الحياتية للناس الذين تنعدم عندهم القدرة على الغضب والثورة هي، في المجمل وعلى المدى الطويل، سيئة. هذا لا يعني أن أعمارهم قصيرة، أو أنهم لا يتكاثرون (كما كان حال العبيد الذكور بعد إخصائهم حمايةً للحريم)، مع أن هذا كان وما زال حال كثيرين منهم. لكن، مع ذلك، يتحتم علينا أن نعترف بأنهم لا يعيشون كما ينبغي أن يعيش الإنسان في الوضع الطبيعي أو الجيد، إن لم نقل المثالي. فهم لا يحققون ذواتهم الإنسانية ولا يبلغون غاية ما يمكنهم بلوغه كونهم بشرًا[15].

يمكن إلقاء مزيد من الضوء على هذه الوظيفة المتعلقة بحفظ النفس بالإشارة إلى ظاهرة مفهومة أكثر علميًا، توجد عند الإنسان والحيوان على حد سواء. تلك هي ظاهرة الشعور بالألم وما يرافقها من ردات فعل تهدف إلى الحفاظ على الحياة. هناك خلل

---

(15) كما أنهم، على أي حال، ليسوا أنموذج الإنسان، أو الإنسان في أفضل أحواله. يضاف إلى ذلك أنه ليس صحيحًا تمامًا القول إن روح التصدي والمقاومة غائبة تمامًا في هذه الحالات غير الأنموذجية. فالرفض والاستياء، إن لم يكن الغضب، يتواجدان في كثير من الأحيان. وما الحيل والطرائق الملتوية التي يتبعها الضعفاء في سبيل حماية أنفسهم والحصول على نصيب أكبر مما هم محرومون منه إلا دليل على أن روح المقاومة موجودة بعد بانتظار فرص مواتية للتمرد والثورة، كما حصل مرارًا على مرّ العصور والأزمان.

جيني يؤدي إلى علة يُشار إليها باسم «عدم القدرة على الإحساس بالألم» (Congenital Pain Insensitivity) وصاحبها لا يحس بألم إذا جُرح أو احترق جزء من بدنه. ربما يتعرض للطعن بسكين، فلا يُحس بأكثر من أن جسمًا صلبًا اخترق جسده. يحدث هذا في بعض الحالات أيضًا نتيجة عمليات جراحية محددة في الدماغ (Prefrontal Lobotomy) من أجل التخلص من آلام مبرحة تعجز العقاقير عن تخفيف حدتها[16]. أعمار مثل هؤلاء الناس قصيرة، ذلك لأن ردات فعلهم عند حصول الألم ليست طبيعية. فهم لا يسارعون مثلنا إلى سحب اليد التي تتعرض للحرارة الشديدة عند ملامسة سطح حار. كما أن تعرض جزء من الجسم (اليد أو الركبة مثلًا) لضغط شديد مدةً طويلة لا يجعلهم يشعرون بألم، الأمر الذي يسبب بالطبع أضرارًا جسمانيةً تتطلب العلاج. لكن، أنى للإنسان أصلًا الرغبة في السعي إلى العلاج إن لم يكن يحسّ بألم من أي نوع؟ حظوظ مثل هؤلاء الناس الحياتية سيئة على وجه العموم، على الرغم من أن عناية أهلهم الفائقة بهم ربما تطيل أمد حياتهم قليلًا. لذلك، نقول إن القدرة على الإحساس بالألم تخدم وظيفة بيولوجية مهمة، فمن دون هذه القدرة لن نعمر طويلًا أو نحيا حياة جيدة. إن الألم موظف لتحقيق مآرب غريزة حب البقاء أو الحفاظ على النفس.

يمكن قول أشياء مشابهة عن الغضب الذي يدفعنا إلى الوقوف

---

(16) من أجل معالجة مستفيضة لظاهرة الإحساس بالألم وأوجه التشابة والاختلاف بينها وبين الإدراكات الحسية من أنواع مختلفة، يمكن الرجوع إلى: Murat Aydede, ed., *Pain: New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2005),

وتحديدًا Austen Clark, «Painfulness is Not a Quale,» in: Aydede, ed., *Pain: New Essays.*

والتصدي لمحاولة أقراننا البشر سلبنا أشياء نعتبرها ملكًا لنا (سواء كان بـ «حق» أم من غير «حق»، الأمر الذي هو في أي حال تطور اجتماعي لاحق زمنيًا على نزعتنا إلى تملك الأشياء والسيطرة عليها والاستئثار بها لأنها ضرورية لنا ولبقائنا على قيد الحياة). من الواضح جدًا أن الطبيعة والتطور وظفا القدرة على الغضب، ومن ثم التصدي لما من شأنه التقليل من حظوظنا الحياتية، شأنها شأن القدرة على الإحساس بالألم، في خدمة أهداف حياتية لا يختلف فيها الإنسان عن الحيوان كثيرًا، إلا بقدر ما تقوم به الحضارة والاجتماع من التهذيب والسيطرة إلى درجة معينة على مثل هذا الانفعال (وأقرانه، مثل الامتعاض والاستياء والنقمة) الموجودة عندنا بشكل طبيعي[17].

الشعور بالغضب، إذًا، ظاهرة طبيعية توجد عند الحيوان وعند الإنسان (بشكل أكثر تطورًا). وتخدم هدفًا طبيعيًا هو التصدي لكل ما من شأنه إضعاف فرصنا الحياتية أو التقليل من فرص نجاحنا في هذا المسعى. يؤدي الغضب هذه الوظيفة من

(17) يشكل الألم، بصفته خاصية بيولوجية أكثر بدائية من الغضب، استثناءً لهذا. فليس بوسع الحضارة والثقافة السيطرة على الألم كما يسيطر الفيلسوف الرواقي على مشاعره، كما يُقال في العادة. لكن من المعروف أيضًا أن شدة الإحساس بالألم تتلاءم مع اعتبارات إدراكية ذهنية وعوامل نفسية متصلة بالثقافة والمجتمع، وإلا كيف نفسر حقيقة أن الولادة الطبيعية (في أثناء العمل وفي الحقول) أمر معتاد في المجتمعات «غير المتقدمة»، بينما هي أمر يستلزم استخدام المسكنات في المجتمعات «المتقدمة»؟ لمناقشة مستفيضة للعلاقة بين الشعور بالألم والشعور بالغضب (أو النقمة) ودور كل منهما في اقتصاد الحياة الذهنية والمادية، يمكن الرجوع إلى: Raja Bahlul, «Injustice as Injury, Forgiveness as Healing,» in: *The Philosophy of Forgiveness: Explorations of Forgiveness: Personal, Relational, and Religious, Volume 1*, Court D. Lewis (ed.), Series in Philosophy of Forgiveness (Wilmington, DE: Vernon Press, 2016).

خلال دفعنا إلى التصدي والمقاومة الموجهة نحو ما يقوم به أقراننا البشر من انتهكات لما نعتقد أنه يخصنا. ما الذي يترتب عن هذا؟ يترتب عن هذا نتيجة مهمة تقرّبنا من هدفنا، وهو التأسيس لمفهوم الاحترام على أساس شعوري. ذلك أن الإنسان يتعلم، نتيجة المجابهات والتصديات والصدامات بينه وبين الآخرين وفي مسيرة حضارية طويلة تنتهي بإخراجه من عالم الحيوان إلى عالم الإنسان، أن للآخر حدودًا محفوفة بالمخاطر إن هو حاول اختراقها. يتعلم الإنسان بالتدريج التوقف أمام هذه الحدود. في البداية، ربما بسبب الخوف أو الرهبة مما قد ينتج من المصادمات المتوقعة. هذا التوقف عند حدود الآخر هو البداية المتواضعة لما نسميه ظاهرة أو شعور الاحترام. إنه تلك اللحظة التي نتوقف فيها عن التعامل مع الإنسان الآخر كما لو كان مجرد شيء آخر من الأشياء الطبيعية، نفعل بها ما نشاء. وبغض النظر عما إذا كان دافعنا هو الخوف من الآخر، أو غير ذلك، فجوهر الاحترام أمر سلوكي محض يتعلق بالتوقف عند حدود الآخر والتعامل معه بطريقه معينة تتضمن الاعتراف به كيانًا فرديًا له رغبات ومصالح وحدود، أو قل «مملكة» تخضع لسلطانه وليس لسلطان أقرانه البشر.

ربما لا يبدو أول وهلة أن مثل هذا الخوف أو الرهبة مما قد ينتج من المصادمات المتوقعة يمثل أساسًا لشعور الاحترام. فنحن أيضًا تعلمنا في مسيرتنا التطورية، من غير أن نصرف جهدًا كبيرًا أو وقتًا طويلًا، أن نقف عند حدود الأسد، أو الأفعى، خشيةً مما قد ينتج من الصدامات المتوقعة. لكن مع ذلك، لا نستطيع القول إننا نحترم الأسود أو الأفاعي. ألا يدل هذا على أن شعور الاحترام لا

يختزل إلى الشعور بالخوف أو الرهبة من الآخر، أو مما قد ينجم عن التصادم معه؟

ليس هذا الإعتراض صحيحًا بالكامل، في ضوء التعريف الذي يقدمه ستيفن داروال لمفهوم الاحترام بمعنى «الاعتراف». فبحسب هذا التعريف، يمكن القول «[إن هناك نوعًا من الاحترام الذي] يتلخص في قابليتنا لنأخذ في الإعتبار جوانب محددة من شخص أو شيء معين في أثناء تدبرنا سلوكنا تجاه ذلك الشخص أو الشيء، ثم مراعاتنا تلك الجوانب في أثناء سلوكنا نحوه»[18].

يفسح هذا التعريف الواسع لمفهوم الاحترام المجال أمام حديث لا يقتصر على احترام الأشخاص فحسب، وإنما احترام القوانين والمؤسسات والطبيعة أيضًا - والأسد والأفعى -؛ نحترم الأفعى بمعنى أننا نأخذ في الإعتبار أنها كذا وكذا وليست كذا وكذا عندما نفكر بطريقة التعامل معها. وهكذا الأسد والبحر والرياح العاتية وأخونا الإنسان أيضًا في التحليل الأخير.

مع ذلك، هناك بعض الوجاهة في هذا الاعتراض. لهذا قلنا إن الخشية من اختراق الحدود المحفوفة بالمخاطر تشكل بداية متواضعة للاحترام. فليست الخشية من حدود الأسد المحفوفة بالمخاطر هي الخشية نفسها من حدود الآخر المحفوفة بالمخاطر. فالأسد بالنسبة إلى الإنسان ليس إنسانًا «آخر». أما الإنسان الذي يخترق حدود إنسان آخر فسرعان ما يدرك أنه بصدد التعامل مع

(18) Stephen L. Darwall, «Two Kinds of Respect,» *Ethics*, vol. 88, no. 1 (October 1977), p. 38.

كائن آخر يشابهه إلى أبعد الحدود: كائن مفكر، مخطط، له مصالح ومقاصد، وهو ندّ له بكل ما للكلمة من معنى، بما في ذلك رفضه الفطري الخضوع لوضعية «الاستخدام كوسيلة»، حيث تنبع الأفعال التي يقوم بها الإنسان من إرادة خارجية.

يروي هيغل في **فينومينولوجيا الروح** قصة اللقاء الأول بين الإنسان وأخيه الإنسان تحت عنوان «دياليكتيك السيد والعبد». يقول هيغل إن هذا اللقاء لم يكن صراعًا من أجل نيل الاعتراف فحسب، بل مرتبطًا بنشوء الوعي بالذات[19]. هذا يعني أن الإنسان لم يكن ليعي نفسه إنسانًا إلا من خلال إدراكه وجود «أنفس» أخرى تقابله وتقاومه، لكن ليس كما تفعل الطبيعة. فالطبيعة في الحقيقة لا تقاوم جهد الإنسان ولا تقول «لا». إنها تكتفي بالوقوف في الطريق ولا تزيح من مكانها. أما الإنسان فلا يكتفي بالوجود هناك واعتراض طريقنا، بل يرفض التحرك من مكانه. إذا كان في مثل هذا التحليل شيء من الصدق، وهذا ما لا يتسع المجال للتوسع فيه الآن، فيحق لنا القول إن الصدامات بين بني البشر، وهي جزء من حياتهم (حتى هذه اللحظة)، لم تكن في أي وقت مجرد مشاعر خوف متبادلة، بل شملت أيضًا إدراكات من بينها التساوي بين البشر في المطالب والرغبات والاستعداد للتصدي.

وظّف فرانسيس فوكوياما في كتابه المعروف **نهاية التاريخ وخاتم البشر** فكرة الرغبة في الاعتراف والسعي إلى تبوّء المكانة

---

(19) G. W. F. Hegel, *Phenomenology of the Spirit*, A. V. Miller (trans.); With Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 111.

العالية في تفسير الثورات الأوروبية التي سبقت انهيار الاتحاد السوفياتي، ونسب إلى هيغل رأيًا مفاده أن «المحرك الرئيسي لتاريخ البشر ليس هو العلوم الطبيعية الحديثة أو النمو المطرد في الرغبات الذي يدفع بهذه العلوم إلى الأمام، وإنما هو حافز غير اقتصادي أبدًا، سمّاه [هيغل] بالسعي إلى نيل الاعتراف والتقدير»[20]. ربما يكون هناك قدر كبير من الوجاهية في مثل هذا التفسير، لكن الانطباع الذي يوحي به، وهو أن السعي إلى نيل الاعتراف والتقدير لا يرتبط بالسعي إلى تلبية الحاجات الطبيعية للإنسان، ليس دقيقًا. فمن الخطأ الظن بأن الرغبة في الاعتراف والتقدير تعمل وحدها متغيرًا مستقلًا، كما لو أن الإنسان كان مجبولًا بطبيعته على السعى إلى نيل الاعتراف والمكانة. ليس هذا صحيحًا، في المراحل الأولى من حياة الإنسان في الأقل. فكلنا يدرك أن ثمة ارتباطًا غير عرضي بين نيل الاعتراف والمكانة من جهة، والقدرة على تلبية الحاجات من جهة أخرى. ولا يكون السعى إلى الحصول على التقدير والمكانة من دون هدف يخدمه في اقتصاد الأهداف والحاجات والرغبات والسلوك، فالإنسان الذي لا يحظي بالتقدير ولا مكانة له البتة في إطار جماعته لن يحظى بحياة جيدة، ولن تكون فرصه في الازدهار كبيرة. ربما لن يأكل ولن يشرب ولن يعامل معاملة إنسانية. نيل الاعتراف والمكانة هو ضمان الموقع الجيد للإنسان، حيث يكون قادرًا على الوصول إلى الخيرات اللازمة من أجل معيشته وازدهاره. نعم، ربما تُطلب المكانة لاحقًا كغاية بحد ذاتها، تمامًا كما يطلب الفيلسوف المعرفة

(20) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993)، ص 129.

من أجل المعرفة. لكن هذا تطور لاحق، ولا داعي للخوض في تفسيرة الآن. أما الأمر الواضح فهو أن المكانة لا تُطلب لنفسها، خصوصًا في المراحل الأولى من تاريخ البشرية. ليس هناك إذًا في تفسير فوكوياما، وهيغل من ورائه، ما يتعارض مع ما نقوله في هذا البحث.

إن الاعتراف المتبادل خطوة على طريق الاحترام المتبادل، وهي خطوة لم تكن لتأتي لولا نزعة الإنسان للتصدي لكل ما شأنه أن يهدد ما نتعلم لاحقًا أن نسميه حقوقنا (كالحق في الحياة ...إلخ). يتشكل السلوك بموجب انتظامات معينة (بما فيها الميل لـ «التوقف عند حدود الآخر») ثم تقونن في مراحل لاحقة (من خلال الأعراف والتقاليد في البداية)، وتدعمها قوة المجتمع الموحدة (حيث لا يعتدى على الإنسان حتى لو كان ضعيفًا وغير قادر على التصدي لأي شيء بمفرده). وفي مرحلة ما نرى الناس (أو الفلاسفة بالأحرى) يتكلمون على التعامل مع الإنسان كونه غاية بذاتها، أو على الكرامة الإنسانية ذات المصدر الإلهي، أو على القانون الأخلاقي السامي. نجد لوك مثلًا يتكلم عن القانون الأخلاقي كما لو حقيقة من الحقائق الكونية يكتشفها العقل «الذي يعلم البشر إذا قاموا باستشارته أن البشر متساوون ومستقلون وأنه ينبغي ألا يؤذي أي واحد منهم الآخر في حياته أو بدنه أو حريته أو ممتلكاته»[21]. أما نحن فنقول بموجب المنظور الذي نقدمه الآن أن العقل لا يعلم البشر شيئًا من هذا القبيل،

(21) John Locke, *Two Treatises of Government: and a Letter Concerning Toleration*, Ian Shapiro (ed.); With Essays by John Dunn, Ruth Grant and Ian Shapiro, Rethinking the Western Tradition (New Haven, Conn: Yale University Press, 2003), p. 102.

وإنما أن هذا «المبدأ» هو ما تقودنا إليه حياة إنسانية طبيعية تنافسية تتفاعل فيها قدرات الإنسان الوجدانية (التعاطف، التصدي) وذكائه الطبيعي وقدراته اللغوية، بصورة تمكنه من صنع القواعد السلوكية («القوانين الأخلاقية») التي تستمد معناها من السياق الطبيعي الذي نشأت فيه.

إذا استقر لنا الأمر على هذه الشاكلة بخصوص مفهوم الاحترام، فلن يبقى موضوع الكرامة بعيد المنال. ذلك أن هذه الأخيرة مرتبطة بمفهوم الاحترام، بل قد تكونان الشيء نفسه. أن يكون للإنسان كرامة يعنى أن يكون له كيان علينا التعامل معه بطريقة محددة تختلف عن طريقة تعاملنا مع أشياء هي مجرد أشياء. صفة الإنسان الذي تُنتهك كرامته هي أنه لا يتم التعامل معه باحترام: لا تُحترم حدوده ولا يُسمح له بالسيطرة أو التحكم بما يخصه. نقوم بتجويعه أو إطعامه رغمًا عنه كما نشاء، نبيعه أو نشتريه، نستعمله باعتباره مجرد أداة لخدمتنا، لا قرار له، ولا يملك شيئًا، بل هو نفسه مملوك. نتحدث عنه في حضوره بضمير الغائب لأنه في الحقيقة غائب أو مغيب، كما هي حال الجمادات أو الحيوانات التي لا عقل فيها ولا نفس لها.

ما نود قوله في التحليل الأخير هو إن لخطاب الكرامة جذورًا عميقة في مسيرة التطور الخاصة بنا كبشر. لا تكمن هذه الجذور العميقة في الجانب العقلاني من طبيعتنا، بل تنبع من حقيقة أن الطبيعة تدفعنا إلى الحفاظ على بقائنا. تُستثار هذه النزعة وتتجلى على شكل انفعال الغضب حين حصول تهديد لأي شيء نعتبره ضروريًا لحياتنا، خصوصًا الكينونة والسلامة البدنية. لا يبقى هذا الانفعال، وهو إرث حيواني مشترك عند الإنسان والحيوان على حد سواء، من دون تغيير

في أثناء مسيرة الإنسان التطورية. وتحتفظ بعض اللغات الأوروبية بذكرى لغوية تربط بين نوع معين من أنواع الغضب، وهذا يُشار إليه بكلمة Indignation، وكلمة Dignity التي تترجم عادة بكلمة «الكرامة». أما كلمة Indignation التي تشير إلى الغضب الناجم عن فعل مهين أو مسيء للشخص، فليس لها مقابل عربي يربطها بـ«الكرامة» كما هو الحال في لغات أخرى. لكن ربما نحت كلمات «حمية» أو «نخوة» أو «حماسة» في هذا الاتجاه.

عندما نصل إلى المرحلة التي نقول فيها إن للإنسان «كرامة إنسانية»، نكون قد اختزلنا إنجازاتنا القانونية على مر العصور (التي تذهب كلها مذهب تحريم الاعتداء، والتي ما كانت لتنشأ لولا نزوعنا إلى التصدي للاعتداء)، كما نكون أيضًا قد اختزلنا كراهيتنا التاريخية لمنظر الإنسان الذي يعاني (التي ما كانت لتكون لولا نزعة التعاطف)، إلى صفة أو خاصية ننسبها إلى الإنسان بصفته إنسانًا. نقول: «للإنسان كرامة» وهذا لا يعكس في المحصلة الأخيرة إلا إصرارنا على أن الإنسان لا يُعتدى عليه ولا يُترك من دون عون. وأما سؤال «لماذا هذا الإصرار؟» فليس جوابه «لأن العقل يُملي علينا ذلك»، بل «لأننا يحب بعضنا بعضًا، ولأننا أيضًا يخاف بعضُنا بعضًا».

-6-

قيم الحياة والقيم الأخلاقية

هناك مسائل مهمة لا بدّ من التطرق إليها، فمن دونها لن تحظى مهمة تأسيس مفاهيم الكرامة وحقوق الإنسان (ومن خلفها أو من خلالها مبادئ وقيم الأخلاق عمومًا) على أساس الشعور والوجدان والانفعالات البشرية الطبيعية بكثير من الصدقية. هناك حاجة إلى التطرق إلى موضوعات التعاطف (أي الموضوعات التي تستثير التعاطف)، وعلاقتها بالحقوق والخيرات الإنسانية، إضافة إلى مسائل النسبية (Relativity) والذاتية (Subjectivity) التي يستدعيها الخوض في هذه المسائل. ومن الملائم الشروع في هذا المسعى المركب من وجهة نظر تنتقد هذا المشروع التأسيسي المقترح برمته.

لكل سيرورة تعاطفية موضوع (Object). يشعر فلان بالتعاطف مع علان لأن هذا الأخير فقد عزيزًا، أو لأنه يتضوّر جوعًا، أو لأنه يعيش في العراء، أو لأنه يعاني آلامًا مبرّحة، أو لأن الآخرين عاملوه معاملة سيئة، أو لانعدام فرصه في العيش الكريم ...إلخ. لكن ربما يقول قائل إن التعاطف لا يحدد موضوعه بشكل ملائم دائمًا، وإن فيه قدرًا كبيرًا من النسبية والاختلاف بين شخص وآخر. من المتخيل أن يتعاطف أحد تجار العبيد مع تاجر عبيد آخر، لأن سفينة هذا الأخير غرقت بحمولتها في البحر، فأصيب بخسارة كبيرة. وربما لا نتعاطف كثيرًا مع مجرم فشل في تنفيذ جريمة نكراء وبات يعاني، نتيجة ذلك، إعاقة جسدية تجعله مثيرًا

للسخرية. ربما لا يشعر الإنسان الذي يتضوّر جوعًا بالتعاطف مع آخر حين يدخل مع هذا الأخير في منافسة (أو حرب) على مصادر الرزق التي لا تكفي الجميع. من الملاحظ أيضًا، كما رأى روسو، أن درجة التعاطف تضعف بقدر ما ينحج الإنسان في رؤية (أو اصطناع) مسافة تفصل بينه وبين الإنسان الآخر، سواء كانت هذه المسافة جغرافية بحتة، أم مسافة تُدرَك من خلال الصفات المختلفة، كالعرق والجنس وأساليب العيش. من الواضح إذًا أن التعاطف، وإن كان ظاهرة عامة لها جذورها في حياتنا الطبيعية، يتقولب اجتماعيًا وثقافيًا بطرائق شتى، فيمكن ألا تأتي تبعاته الأخلاقية بما نحب ونرضى.

يمكن الرد على هذا الاعتراض جزئيًا بالقول إنه لا يُلغي الدور الذي أُسند إلى التعاطف في مجال بناء الأخلاق. فنحن ننظر إلى التعاطف بصورة رئيسة باعتباره ملكة ينتقل من خلالها الإنسان من التركيز على نفسه ومصالحه الخاصة (بفعل غريزة إيثار الذات) إلى النظر إلى واقع الإنسان الآخر. وكما قيل مرارًا، العمومية هي إحدى الصفات التي تميز المبدأ الأخلاقي، فلا يُصنع المبدأ الأخلاقي على قياس فلان أو علان. ومن هذا المنطلق، لا يسعنا إلا أن ننظر إلى قدرتنا على التعاطف من حيث هي عامل يساهم في جعل النظام الأخلاقي أمرًا ممكنًا، وإن كان لا يضمن أن الإنسان سيتعاطف مع من ينبغي أن يتعاطف معهم. في هذه المرحلة، نكتفي بالقول إن الإنسان الذي يكترث لأمر الإنسان الآخر يخطو خطوة في اتجاه مفهوم «أنا وسواي من الناس». هذا هو جوهر سمة العمومية التي

تتسم بها المبادئ الأخلاقية[1]. أما القول إن التعاطف لا يصيب الهدف دائمًا، فهذه مسألة بحاجة إلى توضيح ونقاش لمعرفة مقدار الضرر الذي ربما ينتج من الإقرار بها بالنسبة إلى مشروع تأسيس الأخلاق على أساس وجداني.

بدايةً، يجب ألا نقول إن التعاطف فاقد البوصلة تمامًا، فربما يتعاطف المشتغل في تجارة العبيد مع المشتغل في تجارة العبيد، ويمكن الأبيض ألا يتعاطف مع الأسود، ويمكن الملك العزيز ألا يتعاطف مع الفلاح الصغير. فعلى الرغم من تباين موضوعات التعاطف باختلاف الأفراد والثقافات، فإن للتعاطف موضوعًا صوريًا (Formal Object) واحدًا، يظهر في تعريف أرسطو للشفقة بقوله: «يمكن تعريف الشفقة بأنها شعور بالألم عند مشاهدة الشر الظاهر، سواءً كان دمارًا أم ألمًا، وقد أحاق بمن هو غير مستحق له؛ وفي الوقت ذاته، ندرك أن مثل هذا الشر ربما يُحيق بنا أو بأصدقائنا أو بمن نحب. فليكون في وسعنا الشعور بالشفقة يلزم أن يكون في وسعنا أن نتخيل شرًا من هذا النوع قد ألم بنا أو بأصدقائنا. وأكثر من ذلك، يلزمنا أن نتخيل أن ما قد يُحيق بنا هو من نوع ما ينص عليه تعريف الشفقة المذكور أعلاه نفسه»[2].

يظهر هنا أن الموضوع الصوري للشفقة هو «الشر الظاهر»

---

(1) يمكن أن يقال هذا عن مفهوم الاحترام أيضًا، فهو يساهم في جعل النظام الأخلاقي ممكنًا من خلال الانتقال من مفهوم «لا يقترب مني أحد» إلى مفهوم «لست الإنسان الوحيد الذي له حدود».

(2) Aristotle: *Rhetoric*, in: *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Jonathan Barnes (ed.), Bollingen Series 71:2, vol. 2 (Princeton: Princeton University Press, 1991), 1385 b13ff.

الذي يلحق بمن هو لا يستحقه، من دون تحديد طبيعة ذلك الشر الظاهر. يُتيح هذا التعريف المجال للناظر أن يرى في ما يحدث أمام عينيه شرًا ظاهرًا، في حين يمكن آخر ألا يرى شرًا البتة. وهناك بالطبع مجال للاختلاف بين الناظرين، فيتعاطف واحد ولا يتعاطف آخر. ربما يرى تاجر العبيد الأول في «مأساة» صاحبه المذكور أعلاه «شرًا ظاهرًا»، في حين أنه يمكن مناصر لتحرير العبيد ألا يرى في ما حدث شرًا مطلقًا.

يشترط أرسطو لحصول الشفقة حكمًا عدم «استحقاق الشر الظاهر»، حيث إن موضوع الشفقة الصوري هو «الشر الذي يلحق بمن لا يستحقه». ولا شك في أن الحكم بالاستحقاق أو عدمه إدراكي، لا محض انفعال أو شعور. لذا، يجب القول إن لمشاعر الشفقة أو التعاطف بعدًا إدراكيًا، في الأقل في حالة الكائنات الاجتماعية القادرة على إصدار أحكام مفادها أن هذا يستحق ذاك أو لا يستحقه. لكن، كما اعتقد روسو، يمكن التكهن بأنه في الحالة البدائية أو شبه البدائية، لم يكن التعاطف انتقائيًا أو تمييزيًا كما صار في عصور المدنية اللاحقة، عندما تعلم الإنسان أن يصنف أقرانه البشر على أساس «إنسان» (بالمعنى المعياري) أو مجرد «مخلوق يمشي على قدمين ولا يكسوه ريش». في الحالة المدنية (الاجتماعية)، يمكن القول إن وقع تألم العبد في السيد لا يماثل وقع تألم السيد الآخر. لكن إذا كان هناك من ينبغي توجيه اللوم إليه هنا - بحسب روسو - فليس إلا العقل والعرف والتقاليد، «فما الذي يوجد نزعة إيثار النفس إلا العقل؟ وما الذي يقويها إلا التفكر؟ فالعقل هو الذي يجعل الإنسان ينطوي على نفسه، وهو الذي يمكّنه من النأي

بنفسه عن كل ما يكدر صفوه»[3]. أما غريزة التعاطف بذاتها فهي من كل هذا براء. وهي لا محالة قادرة على أداء دورها في إحداث دوافع ملائمة حين تتغير أفكارنا في تصنيف الناس وما يستحقونه أو لا يستحقونه من حيث المعاملة.

ليس التعاطف إذًا فاقد البوصلة تمامًا. تنقل مارثا نوسباوم عن أرسطو إحصائيته موضوعات الشفقة، فتجده يذكر الموت والاعتداء الجسدي وإساءة المعاملة والعجز والمرض والجوع والوحدة والتشوهات وخيبات الأمل وغياب الفرص. وعند مقارنة قائمة أرسطو بدراسات تجريبية فيها استطلاع للرأي في شأن موضوعات الشفقة في المجتمعات المعاصرة، تعثر نوسباوم على مستجدات تجوز نسبتها إلى الحداثة، كحالات الإدمان وغياب المأوى (التشرد) والتمييز العنصري والاعتداء الجنسي والقمع السياسي والإبادة الجماعية. وتصل إلى نتيجة مفادها أن تصوراتنا المعاصرة للأمور المأساوية ليست في حال من القطيعة التامة مع التصورات التي كانت سائدة في وقت أرسطو[4].

هناك أمران يجب الالتفات إليهما: **الأول**، يرتبط جلّ الأمور التي تستدر التعاطف في رأي أرسطو بالأوضاع التي تجعل حياة الإنسان سيئة. أما الحياة الجيدة في المفهوم الأرسطي فهي تلك التي تتسم باليودايمونيا (Eudaimonia). يُترجم هذا المفهوم الأرسطي

---

(3) Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract, and, The First and Second Discourses*, Susan Dunn (ed. and intro), with Essays by Gita May et al., Rethinking the Western Tradition (New Haven: Yale University Press, 2002), p. 107.

(4) Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001), p. 307.

غالبًا بعبارة «السعادة» (Happiness) لكن هناك مفكرين مثل نوسباوم وغيرها يعتقدون أن من الأفضل استيعاب هذا المفهوم من خلال مفردة (Flourishing) التي تعني حرفيًا «حال الازدهار». والازدهار الذي يُقال في العادة عن الحدائق والأشجار، يمكن أن يُقال أيضًا عن الإنسان والحيوان. وهو في الحالات كلها يأتي من تحقق ما هو خير (Good) بالنسبة إلى الكائن المعني. والخير بهذا المعنى قابل للتحديد بصورة موضوعية إلى درجة لا بأس بها، وإن كان يختلف كثيرًا بين نوع وآخر من الكائنات الحية. نفترض مثلًا أن خير الفرس يتمثل في وجود المرعى الجيد والماء الصافي وإمكان العدو وغياب الأعداء الطبيعيين. ويمكن أن يقال هذا في الإنسان لو كان حيوانًا كغيره من الحيوانات. لكن خير الإنسان وازدهاره لن يقتصرا بالطبع على المرعى الجيد والماء الصافي. فالإنسان كائن اجتماعي له عقل ونفس وحاجات روحية وغير ذلك. فلنقل أن خيره، وبالتالي «ازدهاره»، يكمنان في تلبية هذه الحاجات، من دون الدخول في التفصيلات الدقيقة.

أما الأمر الثاني الذي يجب الالتفات إليه فهو أن كثيرًا من الحاجات الإنسانية المرتبطة بحياة الإنسان و«ازدهاره» تشكل عناوين بارزة في إعلانات حقوق الإنسان، على المستوى المحلي أم العالمي (كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان). فحقوق الإنسان في الحياة والأمن والحرية والصحة والعمل والتعليم والغذاء والأسرة والديمقراطية وغيرها ترتبط بشكل لا يخفى مع تلبية الحاجات بما يضمن العيش الكريم، أي أن يعيش الإنسان حياة تتلاءم مع طبيعته وملكاته كإنسان.

لكن تبدو هذه الحقيقة (أي أن الكثير من الموضوعات التي تستدر التعاطف تشكل عناوين بارزة في موضوع الحقوق وحقوق الإنسان) غير كافية في نظر بعض المفكرين للنظر بجدية إلى إمكان تأسيس الحقوق على أساس وجداني، بل يرون فيها، خلافًا لذلك، خطرًا يهدد الاستقلالية المزعومة للحقل الأخلاقي عن الحقل الطبيعي. من هؤلاء النقاد تشارلز تيلور الذي يتحدث في مقالة معروفة بعنوان «الأخلاق والأنطولوجيا»[5] عن «القيم المرتبطة بالحياة» (L-Values) فيوضحها بالإشارة إلى قيم حفظ البقاء والازدهار (كإنسان)، بما في ذلك الصحة والقوة والنشاط، وتلك الرغبات التي هي من صفات الكائن الحي، كتلك المتعلقة بالتزاوج والغذاء[6]. يمكن القول إن هذه القيم في مجملها قابلة للفهم من خلال معطيات العلم الحديث الذي خلف من ورائه علوم الأقدمين التي ملأت الكون بالأرواح والآلهة وكل ما يُرى وما لا يُرى، جاعلة من الإنسان حلقة في سلسلة وجودية ذات معان وأهداف متعالية ومتخارجة مع الملموس والمحسوس. يدعي تيلور أنه لا يمكن إقامة الأخلاق على أساس طبيعي مثل هذا الذي لا يعرف العلم الطبيعي المعاصر سواه. ومن هذا المنطلق، يرى أن الأخلاق لا تتماشى مع أنطولوجيا طبيعية (naturalistic)، وربما لا تدع لنا مفرًا من النظر إلى «ما هو فوقنا»؛ إلى «عقل كوني» كما فعل أفلاطون وأرسطو، أو إلى الإله الخالق الذي كرّم الإنسان أو صنعه على صورته، كما يفعل أصحاب الديانات (السماوية).

---

(5) Charles Taylor, «Ethics and Ontology,» *The Journal of Philosophy*, vol. 100, no. 6 (2003), pp. 305-320.

(6) Ibid., p. 309.

ما يقوله تيلور، في هذا السياق، يتنافي مع وضع القيم المرتبطة بالحياة في موقع الصدارة على مسرح الأخلاق. كما يخلق الانطباع بأننا ما زلنا بعيدين عن تأسيس الأخلاق والحقوق على أسس طبيعية، وبالتالي لا يمكن أن يؤدي التعاطف والانفعالات البشرية الأخرى التي تتخذ من هذه القيم الحياتية موضوعات لها أي دور في تأسيس الأخلاق أو الاعتراف بالحقوق.

يظهر هذا جليًا من خلال التحليل المغاير الذي يطرحه تيلور في خصوص الإنسان غير الأخلاقي. قلنا في السابق إن الخلل الذي يعتور الشخصية السايكوباثية، أو المفرطة في الأنانية (بصفتها حالة من عدم إلتزام الأخلاق) ليس خللًا معرفيًا أو عقليًا، إنما هو خلل على مستوى القدرة على إيلاء مصالح الآخرين الدرجة اللازمة من الاكتراث. وقلنا أيضًا إن التعاطف الذي هو هبة الطبيعة هو بالضبط تلك الوسيلة التي تضمن أن الأخلاق في نهاية المطاف ممكنة، ما دامت في الإنسان ملكة تحقق بعض التوازن مع ملكة إيثار النفس، أو غريزة حب البقاء. لكن يدعي تيلور أن الإنسان الأخلاقي (بموجب المنظور الطبيعي) يبقى حبيس نطاق المشاعر. فهو يريد هذا «الخير» لنفسه ويرغب في إمتلاكه كله، لكنه يرى أثر هذا في رفيقه الإنسان، فيجد أن هذا سيؤدي إلى تجويعه. عندها، وكنتيجة لإحساسه بالتعاطف، يضبط مشاعر إيثار النفس، ويتوقف عن الاستئثار بكل ما يمكنه الحصول عليه. بعبارة أخرى، يتصارع التعاطف مع الإيثار فيغلبه. يعتقد تيلور أن للأخلاق منطقًا مغايرًا لهذا المنطق، حيث إنها تتعلق بقيم خاصة، يُنظر إليها بوصفها قيمًا «سامية» لا يمكن مقارنتها (أو موازنتها) بما تمليه علينا رغباتنا المرتبطة بالقيم الحياتية اللازمة من أجل بقائنا أو ازدهارنا

كوننا بشرًا. يقول تيلور في سياق توضيح أطروحة ينادي بها جون ماكداويل ويؤيدها تيلور نفسه: «يُبرز ماكداويل الخاصية المميزة لكل ما هو أخلاقي من خلال مناقشته مسألة العلاقة بين السلوك الفاضل من جهة، وحسابات الرغبات والأهداف الخاصة من جهة أخرى. يمكن تلخيص أحد جوانب هذه العلاقة بالقول إن الفضيلة تتطلب التعالي على الرغبات والأهداف الخاصة وطرحها جانبًا كما لو كانت أمرًا لا علاقة له بالموضوع. عندما ينحي المقاتل الشجاع جانبًا رغبته في الهرب من أجل الحفاظ على حياته في مواجهة العدو، فإنه لا ينظر إلى الهدف الأخلاقي المتمثل بالدفاع عن المدينة كما لو كان أثقل وزنًا من هدف الحفاظ على السلامة الشخصية. فمن شأن هذه النوع من التفكير أن يجعل الهدفين قابلين للموازنة: يتم وضع الهدف الأول في كفة من الميزان، والثاني في الكفة الثانية، فنجد أن الهدف الأول أثقل وزنًا من الثاني، فنسعى إلى تحقيقه ونهمل الثاني. أما ما نقوم به فعلًا في السياق الأخلاقي فمختلف تمامًا عن ذلك. ما نفعله هو إزاحة الأسباب المنافسة أو تحييدها، فلا يعود لها أي وزن [ليس لأن كفتها لا ترجح، فهي لا توضع في الكفة أصلًا]. وفي سياق المثل الذي يقدمه أرسطو، نقول إن لا اعتبار لمسألة السلامة الشخصية في سياق وجود هدف سام نبيل (الدفاع عن المدينة)»[7].

يُقال مثل هذا بالطبع عن حال الأناني التي كنا للتو بصدد طرح تحليلات متنافسة في شأنها. فعندما يتعلق الأمر بما هو من «حق» الآخر (مثلًا: امتناعي عن إيذائه أو سلبه أو الاعتداء على حياته)، ينتفي إمكان القيام بموازنة (مفاضلة) بين رغبتي في تحقيق الخير

(7) Taylor, p. 309.

لنفسي (الذي يقتضي التخلص من الشخص الآخر)، وما تقتضيه الأخلاق في مثل هذه الحالة. من وجهة نظر أخلاقية تقتضي احترام الحقوق، لا مكان للنظر في رغبتي في خدمة مصالحي، فلا علاقة لها بالموضوع. حق الآخر هو حقه، وليس لأهدافي أو مصالحي أي دور في هذه المسألة. بعبارة أخرى، لا تمت حسابات الحقوق ومتطلبات الفضيلة بصلة إلى حسابات الأهداف الشخصية وصراع الرغبات. ولا تجلس الحقوق على مائدة مفاوضات وحولها رغبات الإنسان وعواطفه.

كما يتطرق تيلور إلى صعوبات لغوية سيمانطيقية تعترض طريق تطبيع الأخلاق. يُقال بموجب الفرضية السوسيوبيولوجية المألوفه أن التطور الطبيعي، في سياق الصراع من أجل البقاء، آثر الانتقاء على أساس الصفات «النبيلة» التي نُعجب بها (العقلانية والشجاعة والكرم والتضحية) لا لسبب إلا لأنها منحت الجماعات المزوّدة بها مزايا تساعدها على البقاء والاستمرار في الحياة. ينحو بنا هذا، بحسب تيلور، إلى القول إن في الإمكان استيعاب مفاهيم ومصطلحات مثل نبيل/ خسيس، شجاع/ جبان، عقلاني/ غير عقلاني، وغيرها، من خلال مصطلحات طبعانية بحتة لا تحمل في ثناياها أي معانٍ معيارية، مثل «ميزة تطورية»، «انتقاء»، «نزعات»، «مفيد». وهذا يمثل، بالنسبة إلى تيلور، اختزالًا للمفاهيم المعيارية لا يمكن تسويغه، بالإشارة إلى مفاهيم غير معيارية. فالمصطلحات الأخلاقية معيارية لا يمكن فهمها من دون الإشارة إلى الغايات والحاجات والمسوغات التي تدعم فرض الواجبات ومنح الحقوق في سياق حياة اجتماعية معقدة، في حين تتسم المصطلحات المستخدمة في البيولوجيا ونظرية

التطور بأنها وصفية بحتة، لا تتداخل مع المفاهيم النفسية أو الاجتماعية أو السياسية. لذا، لا مجال لمفاهيم البيولوجيا والتطور كي تؤدي أي دور في سياق التعاملات الاجتماعية التي تفترض عقلانيةً نراها في الحياة الاجتماعية العادية، حين يُتوقع منا تقديم الأسباب والمبررات لما نطلبه أو نؤديه من أفعال. فنحن لا نُعجب بالعقلانية لأنها مفيدة أو لأنها تساعد على بقائنا جنسًا من الكائنات الحية (حين نقوم بحل مشكلاتنا بالعقل بدلًا من الاقتتال)، بل لأنها شيء يتسم بـ «السمو»، وبشكل يختلف تمامًا عن مسألة المنافع وقضاء الحاجات[8].

في نهاية المطاف، يعتقد تيلور أنه لا يمكن إسناد معتقداتنا القيمية (إيماننا بأن الإنسان كائن كريم سام ذو حقوق غير قابلة للمصادرة) على الاعتبارات الطبعانية التي ذكرناها حتى الآن. وكبديل لمثل هذا التوجه، يُشير إلى بديلين تحققا في حقب تاريخية سابقة، «حين كانت تُستوعب فكرة «السامي» أو «غير القابل للمقارنة مع غيره» من خلال إرادة الله بالنسبة إلى الكائن الإنساني، أو الطريقة التي اختار الله أن يصنعنا بها، أو الدين الذي ندين به لله، كونه خلقنا في المقام الأول. وفي ما عدا ذلك، ومن خلال تراث فلسفي كبير آخر، كانت فكرة السامي تُستوعب بالإشارة إلى النظام الكوني الذي نحن جزء منه - بالإشارة إلى اللوغوس [العقل] الذي يوجد في كل واحد منا، ذلك اللوغوس الذي يمت بصلة ما إلى الإلهي المتجسد في الكون[9].

---

(8) Taylor, p. 319.

(9) Ibid., pp. 316-317.

تُحيل الأبدال التي يقترحها تيلور، المعروف بإيمانه الكاثوليكي العميق، إلى ثقافات ماقبل الحداثة التي تكلمنا عليها في الفصل الثاني من هذا الكتاب، تلك الثقافات التي تم تجاوزها في مرحلة الحداثة (كما تعلمنا من هبرماس)، ما أوصلنا إلى أزمة في مجال تسويغ الأخلاق (كما تعلمنا من ماكنتاير). لكن يبدو التفكير في هذه الأبدال متسرعًا بعض الشيء، ربما لن تكفي حجج تيلور، مع وجاهيتها الكبيرة، لهذه الغاية.

بالنظر إلى مسألة الأخلاق وقيم الحياة (التي تتعلق بالخيرات اللازمة كي يعيش الإنسان حياة «مزدهرة»)، بوسعنا أن نسأل: هل يمكن حقًا التفكير في الحقوق والواجبات الأخلاقية بمعزل عن تلك القيم الحياتية؟ صحيح (وهذا ما يقوله تيلور، متبعًا ماكداويل) أن الموقف الأخلاقي يتطلب مني أن أتجاهل كليًا منافعي وأهدافي الخاصة عندما يتعلق الأمر بما هو حق للآخر، لكن هل يمكن أن نفهم حقوق الآخر من دون الإشارة إلى طبيعته وحاجاته البشرية، خيراته ومنافعه، وأهدافه الخاصة؟ لماذا نُدرج الحياة والحرية والأمن والغذاء والتعليم ضمن حقوق هذا الآخر، ولا ندرج الاستماع إلى بيتهوفن، ولا تناول الكافيار، ولا ارتداء ربطة العنق في كل صباح؟ نطالب الناس بالتزام عدم الاعتداء على الآخرين (ونعاقبهم على ذلك إن فعلوا)، ولا نطلب منهم قانونيًا التزام قواعد الشطرنج (ولا نعاقبهم على خرقها). يوجد قواعد لتنظيم حياة الإنسان في كل مجال، فلماذا كل هذا الاهتمام بقواغد معينة نسميها قواعد الحقوق والأخلاق؟ لماذا نختار التركيز عليها ولا نقونن مجالات أخرى (مثلًا: قائمة المأكولات التي يمكن تناولها على وجبة الفطور)؟ تتساوى القواعد كلها في كونها قواعد، ولا فرق في هذا

بين قواعد لعبة الشطرنج وقواعد الحياة الأخلاقية. فما الذي يجعل بعض القواعد قواعد أخلاقية تحديدًا؟ أعتقد أن إليزابيث آنسكوم، المعروفة بمعارضتها فلسفة كانط الأخلاقية، أجابت عن هذا السؤال بطريقة مجدية تتطرق فيها إلى الخيرات والمنافع. تقول آنسكوم، وفي ذهنها قاعدة الوفاء بالوعد، إن قواعد الشطرنج لا تختلف عن قواعد الأخلاق إلا في كون هذه الأخيرة «أدوات ووسائل تشكل جزءًا لا يتجزء من عدد هائل من النشاطات البشرية، المرتبطه بخير البشر في مجال الحصول على ما يحتاجونه وما يرغبون فيه، إلى الدرجة التي يمكن بها التوفيق بين حاجات ورغبات بشرية ليست متوافقة على الدوام. من غير المتخيل أن يعيش الإنسان في مجتمع من دون أن يشعر بوجود هذه القواعد، أو حتى من دون أن ينغمس في ممارستها»[10].

تلتقي أنسكوم في هذا مع فيلسوف النفعية جون ستيورات مل، المعروف أيضًا بمعارضته فلسفة كانط الأخلاقية. نراه يقول في الفصل الخامس من النفعية، حيث يناقش العلاقة بين العدالة والمنفعة: «عندما يعلن كانط المبدأ الأخلاقي القائل «لينهض فعلك دائمًا على أساس قانون عام يمكن أن تتبناه الكائنات العاقلة كلها»، فإنه في الحقيقة يصرح، وبعبارات أخرى، بأن على الكائن الأخلاقي أن يأخذ في الاعتبار مصالح (منافع، خيرات) الجنس البشري كله، أو على الأقل أن لا يميز بينها، عندما يتدبر ذلك الكائن أخلاقية ما يقوم به من أفعال. وإن لم يكن هذا ما يختمر في ذهن كانط، فليس لكلامه أي معنى، ذلك أنه ليس من المستحيل أن

---

(10) Elisabeth Anscombe, «Modern Moral Philosophy,» *Philosophy*, vol. 33, no. 124 (January 1958), p. 18.

تتبنى الكائنات العاقلة جميعها مبدأ الأنانية المطلقة. والقول بغير ذلك يفتقد الصدقية»[11].

بالتالي، تصعب مجاراة تيلور في القول إن الأخلاق تنقلنا إلى صعيد مختلف تمامًا عن صعيد الحاجات الإنسانية، القريب منها والبعيد، الطبيعي منها وما زرعه فينا العيش المشترك في مجتمعات توجد حاجات جديدة في الوقت الذي تلبي فيه حاجات أخرى. إن كان من غير المبرر (بل من غير الأخلاقي أيضًا) التضحية بأي حقوق فردية على مذبح المنافع والمضار العامة، فربما ينفع هذا الكلام ضد الفلسفة النفعية (Utilitarianism) كما تفهم هذه الأخيرة في العادة، لكنه لا يشكل نقدًا للفكرة القائلة إن الحقوق ترتبط بالمنافع (أو بعبارة أفضل، بالخيرات).

أما في ما يتعلق بموضوع اختزال لغة «السامي» أو «الأخلاقي» إلى لغة «المفيد» أو «الانتقاء الطبيعي» أو «البيئة»، أو على مستوى أدنى، «الطفرات الجينية»، فلم يعد هذا مطلبًا فلسفيًا معقولًا في هذا العصر الذي أدار ظهره إلى الفلسفة الوضعية المنطقية منذ فترة. لم يعد هناك من ينادي باختزال الكيمياء إلى الفيزياء، أو البيولوجيا إلى الكيمياء، أو علم النفس إلى العلوم البيولوجية. تكمن الصعوبة التي يلفت تيلور وغيره إليها في أن الطبيعة، والعلوم الطبيعية التي تعكف على دراستها، هي (بلغة ماكداويل) عالم الضرورة والقانون الطبيعي (Realm of Law)، بينما تمثل الأخلاق والحقوق والعالم الإنساني

(11) John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill, vol. 10: Essays on Ethics, Religion and Society*, J. M. Robson (ed.) (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), p. 249.

عالم الحرية والقيم والمعاني والأفكار والمسوغات العقلانية (Realm of Reasons). يرى بعضهم حرجًا في هذا الوضع المنقسم على نفسه: فإما أن يكون الإنسان جزءًا من الطبيعة مثله مثل أي شيء آخر، أو أن يكون مرتبطًا بشيء «أسمى» وأعلى من الطبيعة (وهذا ما يلمّح إليه تيلور). بعبارة أخرى، إما أن اللغة المتداولة في عالم الأفكار والأخلاق والمسوغات لا تعبر عن حقائق أنطولوجية نهائية (لأن العالم الحقيقي هو عالم الضرورة، والإنسان جزء من عالم الضرورة هذا)، أو نتوقف عن أي محاولة لفهم الموضوعات الإنسانية بالإشارة إلى المفاهيم التي تزوّدنا علوم الطبيعة بها. أما البديل الذي ينادي به تيلور فهو الخيار الثاني، كما هو مُتوقع.

لا يزال مثل هذه المسائل (وهي أوسع من مجال الأخلاق والحقوق بكثير) موضوعًا لنقاش بالغ الحيوية في الفلسفة المعاصرة. وربما كان من أكثر المساهمات إثارة للجدل في سياق هذا النقاش مساهمة ماكداويل (الذي يتحاور معه تيلور باستمرار) تحت مسمى (Second Nature)، أي «الطبيعة الثانية»[12]. يعتقد ماكداويل أن علينا توسيع مفهومنا للطبيعة، فلا نجعل هذه الأخيرة تقتصر على الطبيعة الخاضعة لمفهوم الضرورة. للإنسان طبيعة أولى بوصفه كائنًا طبيعيًا له نشأة طبيعية، لكنه أيضًا كائن طبيعي من نوع خاص. فلديه من الاستعدادات والقدرات الطبيعية (ومنها العقل وملكة اللغة) التي لا تتحقق إلا من خلال التربية في جماعة بشرية، حيث يغدو إنسانًا، ويكتسب حينها طبيعة أخرى لا تُختزل إلى طبيعته الأولى، هي

(12) John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994).

طبيعته الثانية. بعبارة أخرى، الطبيعة الثانية هي ما يميز الإنسان من الكائن الذي يمشي على قدمين ولا يكسوه ريش.

«الطبيعة الإنسانية هي بالقدر الأكبر الطبيعة الثانية. وهذه الطبيعة الثانية ليست مستمدة من القدرات التي زوّدتنا الطبيعة بها فحسب، بل مستمدة أيضًا من التنشئة، أي من التربية التي تُخرج ما هو موجود فينا بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل. ولا داعي إلى الظن بأن التربية تغرس فينا شيئًا غير ذي أصل طبيعي [يقصد روح، أو لوغوس، أو شيء «علوي»]. وعلى الرغم من أنه لا يمكننا إعادة بناء فضاء المسوغات والمعقلنات من مادة الحقائق الطبيعية التي نرتبط من خلالها بفضاء الأسباب الطبيعية، ففي وسعنا القول إن فضاء المسوغات لا يحتضن المعنى إلا بعد أن تفتح التربية عيوننا على هذا الفضاء العقلاني. فالتربية نفسها جزء من عملية البلوغ التي يعبر بها ذلك النوع من الحيوان الذي ننتمي إليه»(13).

تُضاهي هذه الطبيعة الثانية الطبيعة الأولى من حيث إنها ثابتة ودائمة ويُعتمد عليها، وتسمح لنا بالتنبؤ بالأفعال(14). وهذا أمر لا مراء فيه لمن يأخذون العلوم الاجتماعية (مثل علم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ وغيرها) على محمل الجد. صحيح أن العلوم الاجتماعية لم تبلغ شأو العلوم الطبيعية في الدقة أو التطبيقات التكنولوجية وأنها لا تلتزم بمناهجها في البحث. لكن من يستطيع أن ينكر أنها حققت نتائج لا يستهان بها

---

(13) McDowell, pp. 87-88.

(14) David Forman, «Autonomy as Second Nature: On McDowell's Aristotelian Naturalism,» *Inquiry*, vol. 51, no. 6 (December 2008), p. 571.

على المستوى النظري، وأن فيها مجالًا واسعًا للتعميم والتصور الكلي؟ صحيح أن معظم التعميمات التي تجود بها العلوم الإنسانية والإجتماعية يخضع لاستثناءات لا تُعدّ ولا تُحصى، وأن مناهجها تعتمد على اللغة والتبصر والعيش في الظاهرة من الداخل؛ وصحيح أيضًا القول إن الأوضاع التي تدرسها هذه العلوم تتغير باستمرار؛ لكن ذلك مفهوم تمامًا لأن الإنسان يتغير باستمرار، ولأن له تاريخًا. الزرافة هي الزرافة منذ آلاف السنين، أما إنسان القرن الحادي والعشرين، فأين هو من إنسان القرن الأول بعد الميلاد، حتى لا نقول إنسان خمسة آلاف سنة قبل الميلاد؟

لم تكن العلوم الإنسانية والاجتماعية ممكنة البتة لو لم يكن هناك شيء مشابه للطبيعة (بالمعنى المعتاد للكلمة) كي تدرسه هذه العلوم. إن الطبيعة التي يسميها ماكداويل طبيعتنا الثانية، هي بالضبط ما تعكف علوم الإنسان على دراسته، للتوصل ما أمكن إلى فهم الإنسان باعتباره موضوعًا للدراسة العلمية (مع أن هذا النعت ربما لا يكون ملائمًا البتة في سياق حياة الإنسان). تفسح هذه الطبيعة مجالًا للتعميم، وبذا لا يكون سعي علماء العلوم الإنسانية والاجتماعية وراء الانتظامات أمرًا عبثيًا، حتى لو لم يعد أحد منهم يؤمن بمقولة بعض الماركسيين القدماء في شأن قوانين التاريخ «الحديدية».

لهذه الطبيعة الثانية ما يكفي من الصلابة لتجنب مسائل الأخلاق من الوقوع ضحية النسبية بسهولة. فكما يلاحظ تيلور نفسه، ليس وصفنا إنسان ما بالشجاعة أو الجبن أو الرذيلة أو الأمانة أو العدل أمرًا ذاتيًا بحتًا، كوصفنا لرائحة ما بأنها «زكية» أو لمشروب ما بأنه «مقرف». لا يُطلب منا تقديم مسوغات أو أسباب مقنعة لكوننا

نجد هذا الشراب مثيرًا للقرف. أما قولنا بشجاعة فلان أو أمانة علان أو عدله فخاضع للمساءلة والتحقق والتدقيق والمناقشة[15]. ليست هذه سمات المسائل التي تتسم بالذاتية حقًا. نرتكز في تحليلاتنا ومسوغاتنا على اعتبارات بسيطة وبدائية تتعلق بخيرات ومضرات «طبيعية»، كسلامة البدن والصحة والأمن والحرية، إضافة إلى كل ما يمكن أن تسلتزمه هذه الخيرات من شروط وأوضاع ولوازم، كالوفاء بالعهود واحترام الآخرين (على نحو ما تقوله آنسكوم عن الصفة التي تجعل من أي قاعدة قاعدة أخلاقية). سؤالنا هو: هل يستلزم الوصول بالأخلاق إلى بر السلامة أن نغادر الطبيعة الأولى والثانية، صاعدين إلى السماء، إلى المتعالي، أو إلى ما هو مفارق للطبيعة، كما يقترح تيلور؟ لا يظهر أن هذا يلزم لزومًا حتميًا بالنسبة إلى غير المؤمنين. أما في حالة الإيمان الديني، فربما يبدو الصعود بالأخلاق إلى السماء أمرًا لازمًا عميق المعنى، ذلك أن الإيمان الديني يستخدم المتعالي ليس لأغراض تأسيس الأخلاق فحسب، وإنما لغايات فلسفية أخرى كثيرة.

---

(15) Taylor, p. 305.

- 7 -

مصالحة العقل والوجدان

من اليسير ملاحظة بعض الفروق في المنهج والأهداف عندما يتعلق الأمر بتأسيس مفاهيم الكرامة وحقوق الإنسان. أولئك الذين يعتقدون أن للكرامة الإنسانية والحقوق أساسًا عقلانيًا بحتًا يعتقدون أن في الإمكان تقديم نوع من البرهان الذي يقبله العقل، مفاده أن للإنسان كرامة واحترامًا وحقوقًا لا تمس. فالهدف إذًا هو التبرير العقلاني، ذلك النوع من التبرير الذي لا يفسح المجال لأي إنسان، في الأقل أي إنسان يتسم بالعقل، أن يعود فيسأل: لماذا يجب علي أن ألتزم القوانين الأخلاقية؟ لماذا يجب علي أن أحترم حقوق الآخرين؟ المنهج المتبع في مثل هذا النوع من الإجابة عن السؤال هو منهج المحاجة العقلانية التي تنطلق من مقدمات يفترض أن تكون مقبولة عقلانيًا. ولا يستند هذا المنهج في العادة إلى التجربة، ولا يكون مرهونًا بنتائجها المتغيرة أو غير المعروفة حتى الآن. ورأينا بعض النماذج من هذا المنهج في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

أما أولئك الذين يعودون بالأخلاق والحقوق إلى أساس وجداني، فليس هدف التأسيس في حالتهم التسويغ العقلاني لالتزام الأخلاق والحقوق، بل يبدو تفسيرًا لظاهرة تميز بها الإنسان منذ القدم، ألا وهي ظاهرة الكائن الذي يفعل أو يمتنع عن الفعل انطلاقًا من اعترافه بوجود الآخرين، مراعيًا في تعاملاته حدودًا معينة يرسمها الإنسان لنفسه، حيث يفرض قيودًا (أو هكذا يبدو في بعض

الأوقات) على رغباته ومصالحة الشخصية. هذه الظاهرة الأخلاقية التي تظهر تفصيلاتها لاحقًا في مفاهيم الحقوق والقوانين والخير والشر والواجب، تتطلب منا (بحسب هذا النمط من «التأسيس») أن نفهم كيف وتحت أي أوضاع تبدأ هذه الظاهرة بالتبلور، وما هي خلفياتها الطبيعية، وما الهدف من ورائها، وكيف تتغير تاريخيًا. تكاد تكون محاولة التأسيس هذه مشروعًا علميًا طبيعيًا (بالقدر الذي يسمح به موضوع الإنسان بالدراسة العلمية) هدفه التوصيف وتحديد العلاقات السببية والوظيفية في حياة الإنسان ككائن طبيعي يشكل امتدادًا، وفي الوقت نفسه نقلة نوعية، بالنسبة إلى المخلوقات الأدنى منه درجة على سلم التطور الطبيعي. ومن نافلة القول إن المنهج المستخدم في هذا الأنموذج التأسيسي هو منهج الدراسة النظرية التي تأخذ من العلوم الطبيعية والاجتماعية والفلسفة أنواعًا مختلفة من الزاد الفكري، حيث تؤدي الملاحظة التاريخية والاستقراء (والتجريب أحيانًا) دورًا ما.

ربما هناك من يرى أن القول باختلاف المنهج بيِّن، لكن الحديث عن «التأسيس» ملتبس لأن ما نصل إليه عند تأسيس الأخلاق وجدانيًا (أو بصورة طبعانية) ليس هو التأسيس الذي نريد أن نصل إليه عقلانيًا. فالتأسيس على أساس العقل يُعطينا مبررات ومسوغات أو معقلنات. أما التأسيس على أساس الشعور أو الطبيعة فلا يُعطينا إلا العلل والأسباب والقرائن الظرفية والارتباطات التي لا أساس لها في العقل والمنطق. لكن هذا لا يضير المدافعين عن التأسيس الشعوري شيئًا، لأن قرونًا طويلة من محاولات التأسيس العقلاني لم تثمر إجماعًا، ولا ما هو قريب من ذلك، على الأسس العقلانية للأخلاق. أما البحث العلمي المعاصر في علوم النفس

والإدراك والدماغ من وجهة نظر تطورية، وبوعي تاريخي مقارن في الاجتماع البشري، فإنه يفسح المجال أمامنا لاستيعاب الظاهرة الأخلاقية باعتبارها ظاهرة طبيعية كغيرها من الظواهر الإنسانية التي بات العلم يستوعبها بشكل متزايد يومًا بعد يوم.

واجهنا في الفصول السابقة بعض التساؤلات والاعتراضات التي توحي بأنه يجب علينا ألا نسلم أمر الأخلاق والحقوق للمشاعر والعوامل الوجدانية، ولا بد من أن يكون للعقل دور ما في المجال الأخلاقي. وجدنا في الفصل الرابع من يقول إن هناك فرقًا كبيرًا بين الوجوب (الذي تتطلبه الأخلاق والحقوق) من جهة، والتعاطف من جهة أخرى، وإن الحق لا يختزل إلى التعاطف، ولا العدل إلى الرحمة في نهاية الأمر. كما وجدنا في الفصل السادس من يقول إن التعاطف لا يصيب هدفه دائمًا، وإن عالم الأخلاق شيء وعالم المنافع والمصالح والحاجات شيء آخر. وبدا لنا لوهلة في الفصل الخامس أن احترام الإنسان أمر مختلف عن الخوف منه. لا يمكن القول إن هذه الاحتجاجات كانت حاسمة، لكن الموضوعية تقتضي منا القول إن الردود عليها لم تكن من النوع الذي يُغلق باب النقاش مرة واحدة وإلى الأبد.

الآن، بعد ما قلنا كل ما كان في وسعنا قوله في شأن النظريات المتنافسة، لا يبقى لنا في الفصل الأخير من هذا الكتاب إلا التركيز بعض الشيء على علاقة العقل بالوجدان في سياق الأخلاق، عل ذلك يساهم في رسم صورة تُمسك بتلابيب الحقيقة من أكثر من جانب. لنعد مرة أخرى إلى التفكير في بعض الاعتبارات التي تجعل كثيرًا من الناس يترددون في ترك الأخلاق في رعاية المشاعر. ربما

لن نقدم هنا أكثر من اعتراضات قديمة بأثواب جديدة، لكن الهدف مختلف لأننا سنسعى إلى رسم معالم علاقة ما بين العقل والوجدان.

يقول بعضهم إن المشاعر متقلبة وزائلة، وهناك تباينات شديدة في قوتها عند أناس مختلفين - بعض الناس، كما يقال، عاطفي كثيرًا، في حين أن بعضهم الآخر ليس كذلك بتاتًا. في حالة الإنسان العاطفي، ربما لا يكون له سلطان كامل في شأن من يحب ومن يكره. وقديمًا قيل إن الحب أعمى، وقد يصدق ذلك على الكراهية أيضًا. فإذا كانت أفعالنا وقراراتنا الأخلاقية تقوم على أساس مشاعرنا، فليس هناك ما يضمن أن العدالة أو الفعل الاخلاقي سيتحقق باتباعنا هذه المشاعر. أليس ممكنًا جدًا أن نظلم من نكرههم وأن نحابي من نحبهم؟ ماذا عن مصير الأخلاق في مثل هذه الحالات؟ وماذا عن مشاعر الشفقة والرحمة؟ أليس من المحتمل أن تؤثر هذه فينا، ليس باتجاه مساعدة المحتاج (كما ينبغي أن يحصل) فحسب، وإنما أيضًا في اتجاه الصفح عن القاتل أو المجرم الذي ينجح في إثارة مشاعر الشفقة عندنا؟ عُرف عن غولدا مائير (1898-1978) قولها إن في وسعها الصفح عن العرب الذين قتلوا أطفالًا يهودًا، لكنها لا تستطيع الصفح عن العرب لأنهم اضطروها إلى قتل أطفال عرب. هنا يظهر القاتل بصورة الشخص الذي يتألم شديد الألم بسبب ما فعل. فهو أيضًا عانى ويعاني. أفلا يبدو لنا إنسانًا مثيرًا للشفقة، يحتاج إلى المواساة ربما بقدر لا يقل عن الضحية؟[1]. وماذا عن

(1) هناك غرائب أكثر في مجال الشفقة. لمعالجة مستفيضة للانفعالات وما يسمى بـ «علم أمراض الشفقة»، انظر: Ritchard Boyd, «Pity's Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion,» *Political Theory*, vol. 32, no. 4 (August 2004), pp. 519-546.

السلوك الأخلاقي تجاه أناس لا نراهم ولا نحس بهم؟ من المعروف أن القدرة على التعاطف والشفقة والإحساس بالآخر تتلاءم عكسيًا مع المسافة الفاصلة. فتعاطفنا مع طفل يعاني أمامنا ليس كتعاطفنا مع طفل نقرأ عن معاناته في جريدة. أمن المعقول أن نترك الأخلاق عرضة لهذه التقلبات؟

لمواجهة مثل هذه التساؤلات، ومن ثم الانطلاق منها نحو ما قد يفسح مجالًا للعقل في المشروع الأخلاقي، يلزمنا أولًا التأكد من أن القصور الأخلاقي في الحالات آنفة الذكر يعود إلى الدور المنوط بالمشاعر. لكن ليس واضحًا أن للمشكلة الحالية علاقة بأننا مخلوقات لها مشاعر، وأن مشاعرنا وثيقة الصلة بدوافعنا، وبالتالي بما نقوم به من أفعال. فالمشاعر موجودة وتفعل فعلها على الدوام: ليس حين نخطئ أخلاقيًا فحسب، بل أيضًا عندما نُصيب! هذا أمر يحتاج إلى توضيح.

عندما نرى قاضيًا يحكم لمصلحة المدعي من بني جلدته من دون وجه حق، نقول: «أعمته مشاعره عن الحكم بالعدل». ما يحصل في حقيقة الأمر هو أننا، وكمراقبين خارجيين لمجريات القضية، نجد أنفسنا نقف على المسافة التعاطفية نفسها بين المدعي والمدعى عليه. نكترث لمصلحة الأول منهما مثلما نكترث لمصلحة الثاني. فإن لحق بمصلحة أحدهما أذى دون وجه حق (كما قال أرسطو في تعريفه الشفقة)، شعرنا بالتعاطف وسميناه «مظلومًا». لكن حكمنا بعمى القاضي الذي «لم ير الأمور كما هي» يُبنى على موقف مسبق من جانبنا يقول إن المدعي يساوي المدعى عليه في القيمة والاعتبار. ولو كنا نثمن المدعي كما لو كان من ذهب والمدعى عليه كما لو كان

من نحاس (أو في الحالة المتطرفة، كما لو كان غير آدمي) لما حكمنا على القاضي بالعمى الأخلاقي.

لكن في المقابل، ماذا لو وضع القاضي محبته للمدعي من بني جلدته جانبًا، وتخلى عن منافعه الخاصة وحكم بالعدل بين الخصمين؟ أكان يتم هذا من دون دور تؤديه المشاعر والوجدانيات والدوافع في هذا السياق؟ تصور أن القاضي يكترث لمصلحة المتخاصمين بالتساوي، وتصور أن لديه تصميمًا («عزمًا أخلاقيًا») على معاملتهما بالتساوي. لم لا؟ فهو إنسان يحب الخير، ويكره الأذى، ويمقت التميز بين الناس. وهذه جميعها أمور جيدة. لكن، ألا تشكل هذه الأمور في الوقت نفسه أرضية وجدانية لسلوك القاضي في القضية؟ نقول: «هكذا يجب أن يكون»، ولا نقول إن مشاعره القوية تجاه «المساواة» أعمته عن الحكم الصواب!

إذا قلنا إن مشاعرنا تعمينا عن الحقيقة في بعض الأحيان، ألا يجب علينا الاعتراف بأنها تكشف لنا عن الحقيقة أو تُثبتنا عليها في أحيان أخرى؟ في الواقع، لا داعي لقول هذا أو ذاك. ما ينبغي قوله هو أن المشاعر حاضرة وفاعلة في جميع الأحوال: حين نحب أن يُعامل الرجل والمرأة بالتساوي، وحين نكره ذلك، وحين نرفض (وبقوة) التعامل مع الأبيض كما الأسود، وحين نصر على ذلك. إن توغّل المشاعر في حقل الأحكام القيمية والأفعال أمر حتمي، لكنه لا يحتّم فضيلة في كل الأحوال ولا رذيلة في كل الأحوال.

لا شك في أن الموضوعات التي تتعلق بها المشاعر، سلبًا أم إيجابًا، تتغير تاريخيًا؛ فما كان رذيلة في الأمس لم يعد رذيلة اليوم. دأب الجنس البشري عهودًا طويلة على القول إنه من غير الأخلاقي

معاملة العبد الوضيع معاملة السيد النبيل. ولا يزال بعضهم يقول إنه من الظلم أن يلقى الرجل والمرأة المعاملة نفسها. أليست هذه الكونية التي نراها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أمرًا مستجدًا؟ وكم نحن بعيدون عن الامتثال لها، لأن وجدانياتنا لا تزال في حالة تطور! لا يمكن القول إن البشر كانوا مصابين بنوع من العمى الأخلاقي حتى نزل العقل من عليائه ونطق بالأمر أن عامل الناس جميعًا وفي نفسك كغايات. من الأكثر منطقية لنا القول إننا لم نكتشف حقائق أخلاقية كنا نجهلها، بل جلّ ما في الأمر أننا أصبحنا لا نعير اهتمامًا لبعض الفروق التي بيننا، لذا غدونا أكثر استعدادًا للاستجابة لنداء الطبيعة التعاطفي. بتنا نرى أنفسنا أقرب بعضنا إلى بعض، وصارت دائرة التعاطف المحتمل أكثر اتساعًا مما كانت عليه، على النحو الوارد في تحليل رورتي.

إذًا، وفي المرحلة الأولى عن الإجابة عن التساؤلات السابقة يمكن الاعتراف بأن السيرورات التعاطفية لا تسير في خط مستقيم، وليس هناك ما يدل على أنها تسير على هدي عقل يعرف سلفًا، وفي الحالات كلها، ما هو مقبول أخلاقيًا وما هو غير مقبول. ولكن وفي مرحلة لاحقة، يمكن القول أيضًا إن المشاعر والانفعالات الإنسانية («إنسان» بمعنى حيوان يمشي على قدمين ولا يكسوه ريش) لا تبقى على حالها في إطار ما يسميه ماكداويل «الطبيعة الثانية». فهذه الطبيعة التي تُكتسب من خلال التربية في سياق ثقافي اجتماعي مفعم بالإدراكات (وليس بالمشاعر فقط)، لا تترك مشاعرنا في حالة الطبيعة الأولى (الحيوانية) على حالها، بل تجعل منها شيئًا مختلفًا بقدر كبير. هذه هي الحقيقة الأساس التي يمكن التعويل عليها عند البحث عن مكان للعقل في تأسيس الأخلاق.

الخوف والغضب والتعاطف مشاعر أساس في الطبيعة الحيوانية، وأسند الانتقاء الطبيعي إليها في سياق صراع البقاء أدوارًا ووظائف لمّحنا إلى بعضها (الغضب بالتحديد) عندما كنا في صدد الحديث عن الاحترام في فصل سابق من هذا الكتاب. لكن الغضب والخوف والتعاطف في حالة الحيوانات ليست كما هي في حالة الإنسان. لنأخذ الخوف على سبيل المثال. في حالة الإنسان وحدها يمكن الحديث عن الجبن والشجاعة والتهور (وهي جميعًا مرتبطة بالخوف)، فهناك مجال للحديث عن «أخطار» يتم إدراكها من الإنسان. وعندما يُعرّف الجبن على أنه إحساس مبالغ فيه بالخوف من شيء لا يشكل خطرًا حقيقيًا، وعندما تعرّف الشجاعة على أساس القدرة على مجابهة خطر حقيقي، مع وجود خوف (غير مبالغ فيه)، فإن دور الإدراكات والمفاهيم واضح كل الوضوح. القط يخاف والإنسان يخاف، لكن لا مجال للحديث عن قط جبان أو شجاع بالمعنى الجاد التي يمكن أن تحمله هذه الكلمات. أي بعبارة أخرى، يفسح خوف الإنسان في سياق الحياة البشرية مجالًا لاحقًا للحديث عن الجبن والشجاعة، وهذا أمر مستحيل في حياة الحيوان المجرد. كذلك الأمر بالنسبة إلى الغضب، إذ لا نستطيع أن نقول إن غضب الإنسان عند تعرضه للإهانة يشبه أي شعور يمكن أن تحس الحيوانات به أو بما هو قريب منه. فالإهانة مفهوم لا وجود له خارج سياق المجتمع والأفكار والثقافة. (مع ذلك لا يمكن اختزال «غضب الإهانة» إلى سيرورة اجتماعية بحتة، وإلا لما كان في الإمكان تفسير العنصر الشعوري الذي نشير إليه عندما نقول عن إنسان شعر بالإهانة البالغة إن «دمه يغلي»، ما يدفعه إلى التحرك، غير عابئ بحياته، من أجل الحفاظ على كرامة منتهكة، أو مكانة اجتماعية مهددة).

لا تُعرف الشخصية الأخلاقية التي تتمتع بالفضيلة بحسب ما علمنا أرسطو حصريًا من خلال الإتيان بالفعل الملائم في الوقت الملائم فحسب، بل تُعرف أيضًا من خلال نمط معين من الدوافع والمشاعر. يأتي هذا في العادة من تربية عاطفية مفعمة بالإدراك، حيث يغدو الإنسان محبًا ما يجب أن يحبه، وكارهًا ما يجب أن يكرهه. وليس من العجب أن يقرن أرسطو الفضيلة بالاعتياد[2]. فاعتياد القيام بالفعل الفاضل (بمساعدة المربي الفاضل أو المجتمع الفاضل) لا ينجح قبل أن تتشكل مشاعر الإنسان ودوافعه على نحو معين، يتحدد من خلال المفاهيم والأفكار والإدراكات.

لهذه الأسباب، ينبغي عدم المباعدة بين التأسيس الوجداني والعوامل الإدراكية إلى درجة القطيعة. فعلى الرغم من أن الأخلاق تبدأ أول ما تبدأ عندما تتوسع دائرة تعاطفنًا، وعندما نبدأ في تعليم الآخرين درس احترام كياناتنا الفردية، فهناك دور مهم للقدرات الإدراكية على مستوى الأخلاق. وتعظم أهمية هذا الدور بقدر ما يتميز الإنسان من سائر الكائنات الطبيعة التي يقف على قمة هرمها التطوري، من دون أن يكون الإنسان خلقًا آخر، ومن دون أن يكون كائنًا مفارقًا للطبيعة.

في الوقت الحاضر، يحتدم جدل كبير في مجال نظرية الانفعال

(2) أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، ج 1 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1924)، ص 228.

(Theory of Emotion) بين مؤيد تأكيد الجانب الإدراكي في الانفعال، ومن أشهر هؤلاء مارثا نوسباوم[3]، ومؤيد فكرة أن الانفعالات ليست أكثر من مجرد أحاسيس تخلو من أي قيمة إدراكية، مثل جيسي برنز[4]. يجد كل من هذين الفريقين ما يؤيده من الملاحظات والاعتبارات اللغوية. يقول مؤيدو الإدراك إن الانفعال (في حالة الإنسان) أمر قصدي له موضوع (Object) على نحو بيناه في سياق الحديث عن موضوعات التعاطف في الفصل الخامس. فموت فلان الذي يفكر فيه إنسان معين هو نفسه الموضوع الذي يحزن عليه إنسان آخر عند حصوله، أي إن موضوعي الفكر والحزن ليسا أمرين مختلفين بالضرورة[5]. لكن، من الناحية الأخرى، هناك حقيقة لا يمكن التنكر لها، ألا وهي أنه لا يمكن اختزال المشاعر إلى مجرد إدراكات. ففي وسع المشاعر أن تبقى على ما هي عليه، بغض النظر عما يؤول إليه الحال بالنسبة إلى الإدراكات. يشعر الشخص المصاب برهاب السفر بالطائرة بالخوف عند اعتلائه سلم الطائرة، على الرغم من إدراكه التام أن هذا النوع من السفر أكثر أمانًا من السفر برًا. هناك حالات من الخوف والسرور يبدو أن ليس لها موضوع البتة: تتسبب

(3) Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001).

(4) Jesse J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

(5) لمعالجة مفصلة لهذا الموضوع انظر: رجا بهلول، «الأخلاق بين الانفعال والإدراك»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، السنة 29، العدد 113 (شتاء 2011). تسعى المقالة إلى البرهنة أن الجانبين الإدراكي والانفعالي لا ينفصلان في حالة المفاهيم القيمية التي تمازج ما بين الوصف والتقويم، كما هو الحال عندما نصف شخصًا بالجبن أو الأمانة أو العناد أو القسوة.

عقاقير تؤثر في مراكز معينة في الدماغ بأنواع مختلفة من الغضب أو الخوف أو السرور، من دون أن يشعر الإنسان بالغضب أو السرور أو الخوف من شيء محدد (على ما يبدو).

ليس هذا المكان الملائم للخوض في تفصيلات هذه الأمور[6]. جل ما أردنا تحقيقه هو اللفت إلى حقيقة مفادها أن التأسيس الشعوري للأخلاق لا يتعارض مع القول إن العقل يؤدي دورًا في هذا المجال، ما دمنا بصدد الحديث عن حياة اجتماعية فيها تعلم وتعليم وتربية (تهذيب) للمشاعر، إضافة إلى تجارب إنسانية تحتوي جميعها على جوانب إدراكية. وربما كان من الأفضل لنا في بعض السياقات الحديث عن الإدراك بدلًا من العقل، فنحن لا نقصد بالعقل (Reason) (إن أصر أحدهم على استخدام هذا المصطلح) جوهرًا له كينونة منفصلة، إنما قدرات أو فاعليات إنسانية، تشمل، بين أشياء أخرى، القدرة على تقديم مسوغات (Reasons) للممارسات والأفعال التي يقوم بها الإنسان. من الواضح أن هذا أمرًا يتم في سياق حياة اجتماعية، حيث نتعلم التجاوب مع سؤال: «لماذا فعلت ذلك؟» عندما نفعل أمرًا ما. في أزمان مختلفة وثقافات مختلفة، قدم البشر أجوبة مختلفة لتبرير أفعالهم. وما ينبغي لنا قوله هو إن الأسباب المتداولة كانت مقنعة أم غير مقنعة، أو إن ما وجده البشر مقنعًا في عصر سابق لم يعد مقنعًا الآن. تتغير موازين القوى في الثقافات والمجتمعات، ليس بين الناس فحسب، وإنما

(6) ناقشت هذه الأمور بصورة نظرية لا علاقة لها بموضوع الأخلاق في: Raja Bahlul, «Emotion as Patheception,» *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Philosophy of Action*, vol. 18, no. 1 (2015).

وكان الهدف البحث عن بديل للنظريات التي يطرحها الإدراكيون وخصومهم.

أيضًا بين أنواع مختلفة من المحاجات. لا يعدو الأمر كونه سيرورة تاريخية يصنع بها الإنسان نفسه. وليس صحيحًا القول إن التاريخ لا يعلمنا إلا النسبية: نسبية القيم، ونسبية الحق والباطل، ونسبية العقل والمعقولية. هذا صحيح إلى درجة معينة، لكنه ليس صحيحًا في المطلق. لم يكن حوار الثقافات وتاثيراتها المتبادلة، وتعلم البشر من بعضهم بعضا، واتفاقهم على كثير من الأمور في مجال الأخلاق، هذه الأمور وغيرها لم تكن لتحدث لو أن البشر كانوا يتكلمون لغات مختلفة تستعصي على الترجمة.

يصعب علينا أن نتخيل وجود أي معنى للمفاهيم الأخلاقية والحقوق في حياتنا لو لم يكن للإنسان حاجات يعاني إن لم تتحقق، وطبيعة لا تسارع إلى تلبية تلك الحاجات على الدوام، ما يوجد فرصًا للصراع والمنافسة بين البشر. تنزرع بذور الحياة الأخلاقية في تربة الحاجات والصراعات والمشاعر التي ترافقها وتقوم بتأدية أدوار معينة في إدارتها. عندما يدخل العقل أو الإدراك إلى مسرح الحوادث، فإنه يدخل بأكثر من طريقة: **أولًا**، يتغلغل العقل في المشاعر فلا يعود غضب الإنسان هو غضب الحيوان، ولا خوف الإنسان هو خوف الحيوان، ولا تعود محبة الأم لأولادها كمحبة القطة لأولادها، وتولد مشاعر جديدة ليس للحيوانات نصيب منها، كمشاعر الغيرة والحسد والكبرياء والكراهية والندم والتفاؤل والثقة وغيرها. نعم، هذه مشاعر لكنها من النوع الذي لا يُفهم إلا بالإشارة إلى عناصر إدراكية (مثال ذلك شعور الحسد المألوف، الذي يريد أن يرى المحسود ربما «نزل» إلى مرتبة الحاسد نفسها)؛ وثانيًا، يدخل الإدراك بوصفه عقلًا وسيليًا موكل إليه البحث عن طرائق لتحقيق الرغبات، كما اعتقد هيوم الذي عُرف عنه قوله: «العقل عبد للأهواء،

ولا يسعه أن يصبو إلى أن يكون أكثر من خادم مطيع لها»[7]. كما يدخل العقل أيضًا، في مرحلة معينة من الحضارة، بوصفه عقلانية: أي قدرة على التفحص النقدي والموضوعي؛ تفحص الغايات والوسائل والمبررات والتمايزات التي يخترعها الإنسان في مسيرة حياته العملية. وفي كل مرحلة من هذه المراحل، يؤدي العقل دورًا في الحياة الأخلاقية، فلا يقدم إلينا جوابًا عن سؤال: لماذا يجب أن نلتزم الأخلاق ونحترم حقوق الإنسان؟ فهذا سؤال لا جواب عنه، وربما يكون الوقت حان لتجاوزه، كما يدعي رورتي. أما الأسئلة الذي يمكن أن يجيب عنها فهي أسئلة من نوع آخر: ما هي الأخلاق، وكيف نشأت؟ ما هي مجالات الفعل الأخلاقي، وكيف تتغير؟ وكيف نلتزم الأخلاق، وإلى أي مدى؟

---

(7) David Hume, *A Treatise of Human Nature* (New Zealand: The Floating Press, 2009), p. 636.

المراجع

1- العربية

كتب

أرسطوطاليس. **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**. ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، ونقله الى العربية أحمد لطفي السيد. ج 1. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1924.

دووركين، رونالد. **أخذ الحقوق على محمل الجد**. ترجمة وتقديم منير الكشو. تونس: المركز الوطني للترجمة/ دار سيناترا للنشر، 1977.

سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة. تنسيق محمد المصباحي. سلسلة ندوات ومناظرات 179. الرباط: كلية الآداب في جامعة الرباط، 2014.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة** *The Incoherence of the Philosophers*. مايكل مارموره (محرر). يوتاه: جامعة بريغهام يونج، 2000.

فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ وخاتم البشر**. ترجمة حسين أحمد أمين. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.

كون، توماس س. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

دوريات

بهلول، رجا. «الأخلاق بين الانفعال والإدراك». **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**. السنة 29. العدد 113 (شتاء 2011).

2 - الأجنبية

Books

Aristotle: *Rhetoric*. in: *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Jonathan Barnes (ed.). vol. 2. Bollingen Series 71:2. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Aydede, Murat (ed.). *Pain: New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2005.

Deigh, John. *The Sources of Moral Agency: Essays in Moral Psychology and Freudian Theory*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1996.

Dworkin, Ronald. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Vintage Books, 1994.

Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Gewirth, Alan. *Reason and Morality*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978.

Habermas, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen (trans.). Thomas McCarthy (intro.). Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

_______. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. William Rehg (trans.). Cambridge: The MIT Press, 1996.

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of the Spirit*. A. V. Miller (trans.). With Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. New Zealand: The Floating Press, 2009.

Kant, Immanuel. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. James W. Ellington (trans.). Indianapolis, Ind: Hackett Pub. Co., 1981.

_______. *Kant: Political Writings*. Edited with an Introduction and Notes by Hans Reiss. H.B. Nisbet (trans.). Cambridge Texts in the History of Political Thought. 2nd enl. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_______. *Critique of Practical Reason*. Werner S. Pluhar (trans.). Stephen Engstrom (intro.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

Lamore, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2008.

Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology: Volume 2*. Monique Layton (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Locke, John. *Two Treatises of Government: and a Letter Concerning Toleration*. Ian Shapiro (ed.). With Essays by John Dunn, Ruth Grant and Ian Shapiro. Rethinking the Western Tradition. New Haven, Conn: Yale University Press, 2003.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Chicago: University of Notre Dame, 2007.

Margalit, Avishai. *The Decent Society*. Naomi Goldblum (trans.). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.

McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994.

Mill, John Stuart. *Collected Works of John Stuart Mill, vol. 10: Essays on Ethics, Religion and Society*. J. M. Robson (ed.). London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

Nozick, Robert. *The Nature of Rationality*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Nussbaum, Martha C. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001.

Perry, Michael J. *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2007.

The Philosophy of Forgiveness: Explorations of Forgiveness: Personal, Relational, and Religious, Volume 1. Court D. Lewis (ed.). Series in Philosophy of Forgiveness. Wilmington, DE: Vernon Press, 2016.

Prinz, Jesse J. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Putnam, Hilary. *The Collapse of the Fact/value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002.

Rawls, John. *Political Liberalism*. The John Dewey Essays in Philosophy 4. New York: Columbia University Press, 1993.

_______. *Justice as Fairness: A Restatement*. Erin Kelly (ed.). Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001.

Rorty, Richard. *Truth and Progress*. Philosophical Papers 3. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1998.

Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract, and, The First and Second Discourses*. Susan Dunn (ed. and intro), with Essays by

Gita May et al. Rethinking the Western Tradition. New Haven: Yale University Press, 2002.

Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Row, 1976; [1950].

Smith, Adam. *Theory of Moral Sentiments*. Knud Haakonssen (ed.). Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge, UK and New York: Cambridge University Press, 2002.

Weber, Max. Economy and Society: *An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich (eds.). Ephraim Fischoff [et al.] (trans.). Berkeley and Los Angeles and London: University of California Press, 1978.

_______. *The Vocation Lectures*: *«Science as a Vocation» «Politics as a Vocation»*. David Owen and Tracy B. Strong (ed. with intro.). Rodney Livingstone (trans.). Indianapolis: the Hackett Publishing Company, 2004.

Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass: Fontana, 1985.

Zahavi, Dan. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Periodicals

Anscombe, Elizabeth. «Modern Moral Philosophy.» *Philosophy*. vol. 33. no. 124 (January 1958).

Bahlul, Raja. «Emotion as Patheception.» *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Philosophy of Action*. vol. 18, no. 1 (2015).

Boyd, Richard. «Pity's Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion.» *Political Theory*. vol. 32. no. 4 (August 2004).

Darwall, Stephen L. «Two Kinds of Respect.» *Ethics*. vol. 88. no. 1 (October 1977).

Foot, Philippa. «Morality as a System of Hypothetical Imperatives.» *The Philosophical Review*. vol. 81. no. 3 (July 1972).

Forman, David. «Autonomy as Second Nature: On McDowell's Aristotelian Naturalism.» *Inquiry*. vol. 51. no. 6 (December 2008).

Habermas, Jürgen. «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism.» *The Journal of Philosophy*. vol. 92. no. 3 (March 1995).

Larmore, Charles. «The Moral Basis of Political Liberalism.» *The Journal of Philosophy*. vol. 96. no. 12 (December 1999), pp. 599-625.

McCarthy, Thomas. «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue.» *Ethics*. vol. 105. no. 1 (October 1994).

Nussbaum, Martha C. «Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law.» *Harvard Law Review*. vol. 107. no. 3 (January 1994).

Rawls, John. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical.» *Philosophy and Public Affairs*. vol. 14. no. 3 (Summer 1985).

______. «Political Liberalism: Reply to Habermas.» *The Journal of Philosophy*. vol. 92. no. 3 (March 1995).

Taylor, Charles. «Ethics and Ontology.» *The Journal of Philosophy*. vol. 100. no. 6 (2003), pp. 305-320.

Zinck, Alexandra and Albert Newen. «Classifying Emotion: A Developmental Account.» *Synthese*. vol. 161. no. 1 (2008).

Chapters

Bahlul, Raja. «Injustice as Injury, Forgiveness as Healing.» in: Jennifer Mei Sze Ang [et al.], *The Philosophy of Forgiveness: Explorations*

of Forgiveness: Personal, Relational, and Religious, Volume 1, Edited by Court D. Lewis, Series in Philosophy of Forgiveness (Wilmington, DE: Vernon Press, 2016).

Clark, Austen. «Painfulness is Not a Quale.» in: Murat Aydede, ed., *Pain: New Essays on Its Nature and the Methodology of Its Study* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2005).

Deigh, John. «Empathy and Universalizability.» in: *The Sources of Moral Agency: Essays in Moral Psychology and Freudian Theory* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 160-180.

Larmore, Charles. «The Moral Basis of Political Liberalism.» in: *The Autonomy of Morality* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008).

Rorty, Richard. «Human Rights, Rationality and Sentimentality.» in: *Truth and Progress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Weber, Max. «Politics as a Vocation.» in: *The Vocation Lectures: «Science as a Vocation» «Politics as a Vocation»*, Edited with Introduction by David Owen and Tracy B. Strong; Translated by Rodney Livingstone (Indianapolis: the Hackett Publishing Company, 2004).

_______. «The Tensions Between Ethical Religion and Art.» in: *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; Translators, Ephraim Fischoff [et al.] (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1978).

فهرس عام